JURIDICA

Filosofia dreptului

O istorie a ideilor din ultimii 2.500 de ani

Ediția a-II-a

ŞTEFAN GEORGESCU

III.268.771

C.H. BECK

CURS UNIVERSITAR

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecţia *Curs universitar*

1. **Drept internaţional. Introducere în dreptul internaţional public**
   Raluca Miga–Beşteliu
2. **Dreptul păcii. Tratat**
   Dumitru Mazilu
3. **Drept civil. Drepturi reale. Obligaţii**
   Paul Mircea Cosmovici
4. **Manual de criminologie**
   Valerian Cioclei
5. **Drept penal. Partea generală**
   Alexandru Boroi
6. **Teoria generală a dreptului**
   Ghe. C. Mihai, Radu I. Motica
7. **Drept internaţional public. Sinteze pentru examen**
   Adrian Năstase, Cristian Jura, Bogdan Aurescu
8. **Dreptul familiei**
   Al. Bacaci, Codruţa Hageanu, Viorica Dumitrache
9. **Manual de drept internaţional privat**
   Ovidiu Ungureanu, Călina Jugastru
10. **Drept civil. Introducere**
    Ovidiu Ungureanu
11. **Drept financiar**
    Emil Bălan
12. **Tratat de dreptul familiei**
    Ion P. Filipescu
13. **Curs de drept civil. Drepturi reale principale**
    Eugen Chelaru
14. **Manual de contracte civile speciale**
    Camelia Toader
15. **Drept civil. Partea generală**
    Gabriel Boroi
16. **Drept civil. Teoria generală a obligaţiilor**
    C-tin Stătescu, Corneliu Bârsan
17. **Drept comercial român**
    St. D. Cărpenaru
18. **Drept internaţional contemporan**
    Al. Bolintineanu, Adrian Năstase, Bogdan Aurescu
19. **Dreptul muncii**
    Sanda Ghimpu, Al. Ţiclea
20. **Curs de drept comercial român**
    Vasile Pătulea, Corneliu Turianu
21. **Drept roman**
    Ştefan Cocoş
22. **Drept execuţional penal**
    Petrache Zidaru
23. **Protecţia internaţională a drepturilor omului**
    Corneliu-Liviu Popescu

9. SEP. 2002

Cuprins

1. Filosofia şi ştiinţa. Filosofia dreptului – caz particular al filosofiei ştiinţei 1
2. Începuturile filosofiei europene a dreptului; sofistica greacă 9
3. Socrate 11
4. Platon 13
5. Aristotel 18
6. Filosofii ale epocii elenistice 24
7. Filosofia romană a dreptului 29
8. Filosofia creştină: patristica. Aureliu Augustin 33
9. Filosofia scolastică. Toma D'Aquino 37
10. Filosofia renaşterii. Nicolo Machiavelli 46
11. Filosofia modernă engleză din secolul al XVII-lea: Francis Bacon; Thomas Hobbes; John Locke 50
12. Teoria modernă a dreptului natural: Hugo Grotius; Samuel Pufendorf 60
13. Montesquieu 66
14. Jean-Jacques Rousseau 74
15. Filosofia kantiană a dreptului 81
16. Filosofia postkantiană a dreptului: Fichte şi Hegel 93
17. Şcoala istorică de filosofie a dreptului 100
18. Rudolph von Ihering despre drept ca interes juridic protejat 105
19. Utilitarismul juridic englez: Bentham, Mill şi Spencer 110
20. Pozitivismul juridic 122
21. Filosofia americană a dreptului 138
22. Teoria dreptului obiectiv sau pseudopozitivismul 151
23. Teoria pură a dreptului sau normativismul 158
24. Confruntările de idei care au determinat renaşterea dreptului natural (neonaturalismul), în secolul al XX-lea 168

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Filosofia şi ştiinţa. Filosofia dreptului – caz particular al filosofiei ştiinţei

1.1. Despre filosofie nu se poate spune că a existat din zorile umanităţii, ceea ce se poate afirma despre morală şi despre ştiinţă. Căci omul şi societatea umană n-au existat fără un minimum de moralitate, apărută - de exemplu - sub forma regulii exogamiei, adică a obligaţiei pentru un grup care se recunoştea de acelaşi sânge de a lua în căsătorie femei din alt grup, regulă care face ca legile populaţiei să nu mai fie pur biologice, ci să dobândească semnificaţie culturală. De asemenea, o anumită ştiinţă, oricât de rudimentară, trebuie să fi existat din capul locului, căci omul în formare trebuia să cunoască lumea al cărei produs este, pentru a-i utiliza resursele şi a-i evita primejdiile. Spre deosebire de acestea, filosofia este produsul unei trepte mai înalte de dezvoltare spirituală a umanităţii; ea nu este de aceeaşi vârstă nici cu cultura scrisă.

În Europa, primele monumente de cultură scrisă - epopeile lui Homer (secolul al IX-lea î.d.Cr.) şi cânturile lui Hesiod (secolul al VIII-lea î.d.Cr.) nu conţin nici o referinţă la filosofie. Termenul apare în opera istoricilor antichităţii greceşti, la Herodot (secolul al V-lea î.d.Cr.) şi la Tucidide (secolul al V-lea şi al IV-lea î.d.Cr.). Herodot îl face să apară într-o convorbire dintre Cresus şi Solon, în care bogatul rege al Lidiei îi spune înţeleptului legislator atenian: "am auzit că ai străbătut multe ţări, ca filosof, pentru a le observa". Se subînţelege că filosoful este animat de curiozitate intelectuală, de setea de cunoaştere. La Tucidide, termenul apare în celebra oraţie funebră dedicată lui Pericle în formularea "iubind frumosul cu măsură, **filosofăm** fără moleşeală", rezultând că filosofarea era un exerciţiu spiritual şi căutare a măsurii.

Există, aşadar, două accepţii diferite, dar compatibile, ale ideii de înţelepciune (*"sophia"*), pe care este construit termenul - filosofie[1]: pe de o parte, ea evocă o cunoaştere întinsă şi profundă, iar pe de altă parte, o ştiinţă a organizării vieţii. Aceste două interpretări - care s-ar putea numi cognitivistă şi, respectiv, emotivistă - ale noţiunii de înţelepciune, străbat întreaga istorie a filosofiei.

---

[1] După tradiţie, inventarea termenului filosofie este atribuită lui Pitagora (580-500 î.d.Cr.), care, din modestie, refuzând să se considere "sophos" (înţelept) s-ar fi dat drept "philosophos" (filosof), adică iubitor, căutător, prieten al înţelepciunii. "Calitatea de înţelept nu convine nici unui om, ci numai lui Zeus. Este destul pentru gloria unui om să iubească, să caute înţelepciunea", ar fi zis Pitagora. Compus deci din prefixul derivat din *"filio"*, însemnând dragoste, iubire - ca şi în termenii filantrop, filolog sau ca în cei în care apare ca sufix - cinefil, xenofil etc., şi din rădăcina *"sophia"* - care este numele grecesc al ideii de înţelepciune, *filosofia* a însemnat totdeauna dragoste de înţelepciune. Dar, pentru că termenul "înţelepciune" ("sophia") nu este univoc, ci oscilant, oarecum ambiguu, prin el nu s-a înţeles şi nu se înţelege de către toţi acelaşi lucru.

În prima din aceste două perspective, înţelepciunea apare ca sinteză vastă de cunoştinţe; filosoful este eruditul, învăţatul. Filosofia este căutarea explicaţiilor profunde ale lucrurilor, explorarea originii, a naturii şi a rostului lor. Acest mod de a face filosofie şi de a o înţelege aparţine primilor filosofi greci - aşa numiţii presocratici - de la Thales până la Anaxagoras. În această optică, filosofia şi ştiinţa sunt solidare, ambele reprezentând iubirea şi căutarea adevărului. Aşa se explică faptul că, până în secolul al XVIII-lea, pentru mulţi gânditori termenii de filosof şi de savant erau sinonimi, cum rezultă din următoarea remarcă a lui D'Alembert: "Filosofii convin unanim că fluxul şi refluxul mării sunt datorate în principal atracţiei lunii", enunţ în care filosofii sunt, evident, savanţii.

Această interpretare a ideii de înţelepciune, deci de filosofie, se regăseşte în toată istoria filosofiei, de la Thales şi Aristotel, prin Descartes şi Leibniz până la fenomenologie şi până la filosofia analitică din secolul nostru.

În cea de a doua interpretare, noţiunea de înţelepciune desemnează o atitudine corectă, convenabilă în faţa problemelor vieţii. Înţeleptul este acela care duce o viaţă liniştită, care ştie să se împartă între solitudine şi comerţul cu alţii. Înţelepciunea este cultivare a moralei, ucenicie a virtuţii, căutare a fericirii. Acest mod de a înţelege şi de a face filosofia a fost inaugurat de Socrate, care afirmă că a fi înţelept nu este a şti multe, ci a fi temperat (moderat), dând curs îndemnului dat de Solon: "nimic prea mult"; şi ea se prelungeşte de asemenea în tot cursul istoriei filosofiei, până la existenţialismul din secolul trecut (Kierkegaard) şi din secolul nostru (K. Jaspers, G. Marcel, M. Heidegger, J.P. Sartre).

Rezultă cu claritate că, atât în trecut cât şi azi, comprehensiunea termenului filosofie a putut să difere de la o şcoală la alta, depinzând de modelul mental al ideii de înţelepciune pe care îl au cei care creează sau îşi însuşesc filosofia. Aşa se explică marea varietate de definiţii ale filosofiei; numai în antichitate ea a fost socotită "ştiinţa înţelepciunii" - de Pitagora, "ştiinţa fericirii" - de Anaxagoras, "ştiinţa eternă" - de Platon, "ştiinţa principiilor" - de Aristotel, "ştiinţa lucrurilor umane şi divine"- de Cicero etc.

1.1.1. Filosofia a avut în tot cursul existenţei ei, de peste 25 secole, atât slujitori devotaţi, cât şi adversari şi detractori neîmpăcaţi. Cu toate că făcuseră din filosofie un mijloc de existenţă, sofiştii au atacat-o pentru că filosofii nu ajung să se pună de acord între ei. Filosofia a avut de suportat apoi asaltul cinicilor şi al scepticilor.

În antichitatea târzie filosofia a fost atacată de părinţii latini ai doctrinei creştine în curs de formare, deşi primii teosofi - părinţii alexandrini şi părinţii greci - avuseseră gustul speculaţiei şi respect pentru filosofia tradiţională.

În epoca modernă, problema dreptului la existenţă a filosofiei a fost tratată nu în raport cu religia, ci cel mai adesea ca problemă a raporturilor ei faţă de ştiinţă[1]. În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au apărut şi filosofi care separau filosofia de ştiinţă. Astfel, Francis Bacon (secolul al XVII-lea), face o critică susţinută filosofiei aristotelice, aşa cum era ea despletită de către scolastică şi opune filosofiei speculative o filosofie naturală, adică ştiinţa. De ce să citim cărţile lui Aristotel şi nu cartea naturii -

[1] Puţini gânditori au definit filosofia fără raportarea ei, fie şi negativă, la ştiinţă. Printre ei H. Bergson (1859-1941) a insistat că filosofia este legată cu arta, nu cu ştiinţa, iar J. Ortega Y. Gasset (1883-1955) socotea ştiinţa ca barbară, primitivă, în sensul de incultă. Un anumit dispreţ filosofic la adresa ştiinţei a manifestat, la noi, marele filosof şi poet Lucian Blaga (1895-1961), care compara pătrunderea unui savant în filosofie cu a unui elefant într-o vitrină cu cristaluri.

se întreba el. Bacon numeşte idoli ai teatrului prejudecăţile răspândite de filosofie, considerând diversele doctrine filosofice ca tot atâtea piese de teatru care au venit rând pe rând să fie jucate pe scena lumii şi să umple minţile oamenilor cu idei care le încurcă, mascând adevărul. Cartea naturii trebuie citită cu "suflet de copil", adică cu mintea purificată de orice prejudecăţi ("fantome" sau "idoli").

În secolul următor, al XVIII-lea, filosoful scoţian David Hume, luând în serios faptul că filosofia fusese denumită şi metafizică, contestă competenţa ei în cercetarea lumii exterioare; obiectul filosofiei nu este după el "globus mundi", ci "globus intellecti". În acest sens, filosofia apare ca o geografie spirituală, adică este menită să delimiteze diverse regiuni şi facultăţi ale spiritului.

Cu Immanuel Kant, care domină filosofia secolului al XVIII-lea şi a începutului celui următor, se produce, s-a zis, divorţul între filosofie şi ştiinţă. Kant a arătat că metafizica nu poate deveni ştiinţă, socotind aspiraţia la această devenire ca o iluzie care renaşte mereu şi este decepţionată totdeauna.

Într-adevăr, pentru a exista, filosofia nu are nevoie să paraziteze pe ştiinţă; ea are propria raţiune profundă de a fi, întrucât operează în alt mod şi răspunde altor nevoi spirituale ale omului decât ştiinţa.

1.1.2. Este, totodată, adevărat că, în mod deosebit pe continent, au existat în secolele al XVII-lea şi al XIX-lea de care a fost vorba şi perioade lungi extrem de favorabile gândirii filosofice. Descartes, Leibniz, Spinoza, precum şi reprezentanţii postkantianismului - Fichte, Schelling, Hegel au făcut tot posibilul ca filosofia să-şi redobândească şi să-şi sporească prestigiul şi autoritatea. Fichte - de exemplu - fără a deprecia pretenţiile legitime ale ştiinţelor, pledează pentru recunoaşterea filosofiei ca o ştiinţă a ştiinţelor. El considera că filosofia este anterioară ştiinţelor, apărând ca un fel de logică a ştiinţei care îi furnizează principiile. Justificând ştiinţa, filosofia se autojustifică, afirmă Fichte pentru a evita regresul la infinit.

Schelling şi Hegel merg mai departe, redând filosofiei caracterul ei de universalitate: filosofia este mai mult decât o logică, este studiul absolutului care le apare ca unitate dintre eu şi natură, dintre gândire şi realitate.

1.1.3. Atacul cel mai viguros şi mai concertat împotriva filosofiei a fost declanşat de pozitivism[1], a cărui dominaţie asupra gândirii ştiinţifice a durat un secol, între 1850 şi 1950 şi a indus fără îndoială un anumit reflux în filosofie.

Cu toată inconsistenţa ei, concepţia antifilosofică a lui Auguste Comte a avut ecou larg şi influenţă durabilă, mulţi privind-o ca o doctrină eliberatoare, plasată în prelungirea apelului lui Newton: "fizică, fereşte-te de metafizică". În a doua jumătate a secolului trecut, orientarea antispeculativă, antifilosofică a pozitivismului s-a manifestat în rândul multor oameni de ştiinţă, exprimându-se în sloganul "nu cred decât ceea ce văd". Un chimist, altfel cu merite, afirma: "dacă eu aş fi stăpân, aş scoate din ştiinţă cuvântul atom, pentru că depăşeşte experienţa, şi în chimie nu trebuie depăşită niciodată experienţa". Sub această influenţă, contestarea atomului s-a prelungit până în 1910.

La începutul secolului nostru, problema raportului filosofiei cu ştiinţa, a posibilităţii, a legitimităţii şi a valorii discursului filosofic era deosebit de actuală, apărând şi sub forma de controversă între doi şefi de şcoli filosofice - Wilhelm Dilthey, creatorul "filosofiei vieţii" şi Edmund Husserl - fondator al fenomenologiei, controversă în care protagoniştii au dovedit optici opuse. Dilthey, înţelegând filosofia

[1] Doctrină creată de gânditorul francez Auguste Comte, în secolul trecut.

ca o tentativă de a rezolva definitiv problema fundamentală, arăta, pe linia lui Kant, că ea nu poate fi o ştiinţă. Transformarea filosofiei în ştiinţă e un vis frumos, dar un vis irealizabil. Afirmând că "metafizica este o regină peste un regat de umbre", Dilthey propune "eutanasia" filosofiei ca un punct important al istoriei. Husserl supune unei critici susţinute această concepţie, preconizând, dimpotrivă, transformarea filosofiei în ştiinţă riguroasă. Eşecul acestei tentative a amărât ultimii ani de viaţă ai lui Husserl, care, cu bună-credinţă filosofică nu înţelesese că, dacă o asemenea transformare nu este posibilă, ea nu este nici necesară, filosofia având de îndeplinit funcţia ei proprie, dincolo de limitele ştiinţei.

1.1.4. Antifilosofismul pozitivist s-a radicalizat în secolul nostru, după 1930, sub forma neopozitivismului sau a pozitivismului logic care a încercat să instituie un adevărat prohibiţionism filosofic. Ludwig Wittgenstein, a cărui lucrare Tratatus logico - philosophicus a fost punctul de plecare al neopozitivismului, marginalizase filosofia, rezervându-i doar o funcţie elucidatorie în raport cu limbajul ştiinţei. Ştiinţa studiază lumea, iar filosofia studiază ştiinţa pentru a-i clarifica limbajul, înlăturând din el expresiile fără sens.

Neopozitiviştii nu l-au urmat însă pe Wittgenstein în această privinţă, contestând filosofiei până şi această funcţie "terapeutică", sub argumentul că ea nu există ca disciplină, întrucât enunţurile ei nu au sens. S-a insistat că sub verdictul de nonsens trebuie trecută, în primul rând, filosofia normelor şi a valorilor. "Corpul propoziţiilor ştiinţifice epuizează totalitatea enunţurilor cu sens" - scria Otto Neurath, nemairămânând nimic pentru filosofie, despre care ea să fie. Declarată sumă de nonsensuri, întrucât întregul câmp al discursului semnificant era ocupat de ştiinţă, filosofia se află din nou, ca pe vremea lui Aristotel[1], cum arăta reputatul filosof austro-britanic Karl R. Popper - în stricta necesitate de a face "**apologia pro vita sua**".

După două decenii, în a doua jumătate a secolului nostru, comoţia neopozitivistă a început să se stingă. Supravieţuitorii Cercului din Viena şi alţi reprezentanţi ai pozitivismului logic au devenit mult mai indulgenţi, retractând cele mai agresive afirmaţii antifilosofice. A.J. Ayer admite că filosofia poate fi victima unor erori şi concepţiile lor despre filosofie au fost injust înguste, iar Ramsay afirma că "filosofia trebuie să servească la ceva şi trebuie s-o luăm în serios"; Fr. Waisman devine, din detractor, apologet al filosofiei, apreciind-o ca una din marile forţe eliberatoare ale spiritului şi afirmând că "a zice că filosofia e un nonsens e un nonsens".

Întreaga gândire postpozitivistă a contribuit nu numai la reabilitarea filosofiei, ci şi la învederarea aprofundată a posibilităţii şi a valorii discursului filosofic. S-a demonstrat că filosofia şi ştiinţa sunt legate între ele ca părţi ale aceluiaşi efort de înţelegere a lumii, că ele trebuie să se susţină fără a încerca să se domine, că filosofia este o inalienabilă a spiritualităţii umane, căci nu există cultură prin ştiinţa singură.

Dacă viziunea triumfalistă despre filosofie este eronată şi dăunătoare, nici afirmaţiile că umanitatea ar intra într-o epocă postfilosofică[2] nu se confirmă, ele vizând doar eliminarea din nou a filosofiei din agora.

---

[1] Respingând atacurile îndreptate împotriva filosofiei, Aristotel demonstrase că şi antifilosofismul este o filosofie, aceasta existând şi pentru cei care o acceptă şi pentru cei care o contestă: "*si philosophandum est, philosophandum est; si non est philosophandum, philosophandum est*" ("dacă este de filosofat este de filosofat; dacă nu este de filosofat este de filosofat" pentru a arăta că nu trebuie filosofat) - scria Stagiritul.

[2] Dispariţia filosofiei ar fi consecinţa intrării într-o lume în care practica şi schimbările sociale nu mai au nevoie de nici o justificare filosofică. "Cum Jefferson în era iluminismului

1.2. Cercetarea obiectivă a condiţiei filosofiei în cultura actuală a umanităţii conduce la constatarea că, în ciuda faptului că în ultimii 150 de ani s-a proclamat de mai multe ori moartea filosofiei ca rezultat al dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice, filosofia şi ştiinţa nu sunt contravariante ci, dimpotrivă, covariante; concomitent şi interdependent cu revoluţia ştiinţifică contemporană, s-a produs o dezvoltare spectaculoasă a gândirii filosofice şi, în primul rând, o înflorire a filosofiei ştiinţei, al cărei caz particular este şi filosofia dreptului. Oricare dintre specialiştii în ştiinţele juridice - care nu se consideră un pur tehnician al dreptului - poate admite că dreptul, ca doctrină, a avut din capul locului şi trebuie să păstreze şi să dezvolte relaţii strânse cu filosofia, relaţii care, departe de a fi compromiţătoare pentru ştiinţă, cum susţine pozitivismul juridic, s-au dovedit fecunde pentru ambele domenii - drept şi filosofie - la interfaţa lor constituindu-se filosofia dreptului. Înţelegerea acestei ultime sintagme necesită clarificarea, fie şi concisă, a termenilor ei.

Filosofia, alături de ştiinţă, artă şi religie, reprezintă o parte a efortului uman de înţelegere a lumii. Spre deosebire de ştiinţă, al cărei obiect este universul sondabil, adică scrutabil (observabil şi detectabil), care este totdeauna un univers finit, dar "în expansiune", limitându-se în prezent la o sferă cu 28 miliarde de ani lumină în diametru, filosofia se străduieşte să înţeleagă universul infinit în spaţiu şi etern în timp, adică existenţa în ansamblu. Într-o primă aproximaţie se poate spune, deci, că filosofia este un sistem de cunoştinţe plauzibile despre lumea considerată în integralitatea ei, adică în unitatea dintre lumea externă şi lumea interioară a omului.

Pentru că ştiinţa operează în domeniul finitului, adică începe şi se încheie în relativ, ea poate ajunge la certitudine, în timp ce datele filosofiei, cu deosebire acelea care exced limitele ştiinţei, au doar un caracter problematic, ipotetic.

Diferenţele dintre filosofie şi ştiinţă sunt însă mult mai ample, căci filosofia nu este numai cunoaştere, ci este, în plus, şi o luare de atitudine - de aprobare sau de respingere, de conservare sau schimbare - în conformitate cu o tablă de valori fundată de filosofia însăşi, a realităţii cunoscute. Căci scopul filosofiei nu este numai, şi nu este atât, cunoaşterea lumii în sine, în mod obiectiv, cum aspiră s-o cunoască ştiinţa, ci este cunoaşterea lumii pentru om, a incidenţei restului lumii asupra omului, a locului omului în schema lucrurilor. Filosofia este, deci, o cercetare centrată pe om, căutând să stabilească sensul vieţii omului.

Dacă prin ştiinţă omul cunoaşte cât mai obiectiv lumea, iar prin artă şi morală ia atitudine faţă de lume, prin filosofie el vizează în acelaşi timp să cunoască lumea în integralitatea ei şi să stabilească menirea omului în lume şi, în lumina acesteia, idealurile de urmat în viaţă. Filosofia are, aşadar, o dublă funcţie, îmbinând şi depăşind pe cele ale ştiinţei şi ale moralei.

În cursul existenţei ei, filosofia s-a amplificat continuu, luând forma a numeroase ramuri între care filosofia artei, filosofia religiei, filosofia morală, filosofia politică, filosofia juridică etc. Filosofia juridică sau filosofia dreptului, cum i se spune mai frecvent, este acea ramură a gândirii filosofice care are ca obiect dreptul.

1.3. Ca şi întreaga ştiinţă care generează filosofia ştiinţei, ştiinţa dreptului a dat naştere filosofiei dreptului; căci, continuând să rămână instrument de cercetare, explicare şi orientare a unui segment fundamental al relaţiilor interumane, ea

---

nu avea nevoie să introducă motive religioase în Constituţia S.U.A., aşa noi nu mai avem nevoie să recurgem la Kant sau Hegel sau la ştiinţă pentru a regla conduita noastră practică", scrie R. Rorty.

devine şi obiect de cercetare; la un anumit grad de dezvoltare a ei, gândirea juridică se repliază asupra ei înseşi, generând astfel o metateorie care poate să rămână pur tehnică, deci strict circumscrisă ştiinţelor juridice, sau sub anumite condiţii poate debuşa în filosofia dreptului. Filosofia dreptului este reflecţia filosofică având ca obiect dreptul, înţeles atât în sens obiectiv, ca subansamblu fundamental de reguli care reglementează viaţa în societate şi care sunt sancţionate de puterea publică, cât şi în sens subiectiv de facultate sau prerogativă atribuită unui individ, în interesul său, pentru a-i permite să se bucure de un lucru, de o valoare sau pentru a cere altuia o prestaţie.

Ca orice ştiinţă care începe în relativ, ştiinţele juridice sunt construite pe fundamente care nu sunt explicitate de către ele, căci, dacă ştiinţa ar fundamenta fundamentele, ea ar trebui să fundamenteze fundamentele fundamentelor ş.a.m.d., ceea ce ar comporta riscul să regreseze la infinit. De aceea, fundamentele ştiinţei, numite în mod obişnuit principii ale ştiinţei, nu sunt demonstrate, nici chiar explicitate, ci asumate tacit[1]. Principiile ştiinţelor juridice sunt de fapt presupoziţii, asumpţii pe care se întemeiază ştiinţa, fără a fi ele însele întemeiate în interiorul ştiinţei. Menirea filosofiei ştiinţei este tocmai să expliciteze şi să clarifice aceste principii şi să răspundă la întrebarea de ce sunt acceptate acele principii şi nu altele. Rezolvând problema motivelor acceptării acestor principii, filosofia ştiinţei trebuie să răspundă la întrebarea dacă ele sunt determinate univoc de experienţa ştiinţifică sau aceeaşi experienţă ştiinţifică poate susţine şi alte principii. Cum acesta din urmă este cazul, sarcina filosofiei ştiinţei este să arate de ce alegem unele principii mai degrabă decât pe altele.

Întrucât determină principii de gândire şi de acţiune şi justifică idealuri de urmat, filosofia, inclusiv filosofia dreptului, operează în domeniul valorilor care nu se pot măsura sau număra; acesta este motivul pentru care, spre deosebire de ştiinţă, asupra căreia poartă, filosofia ştiinţei - filosofia dreptului în cadrul ei - nu dispun de proceduri capabile să tranşeze controversele, să formuleze concluzii care să se impună oricărei gândiri normale. Se poate, desigur, căuta şi găsi adevărul în filosofie, dar stabilirea lui nu se poate face într-un mod care să scape oricărei contestări.

Aceasta face ca filosofia să nu fi fost şi să nu poată fi unică, ci să se prezinte - în trecut, astăzi şi în viitor - ca o mulţime de concepţii în controversă. Antichitatea greacă - de exemplu - a cunoscut o mare diversitate de şcoli şi doctrine filosofice: pitagoreică, ionică, eleată, atomistă, sofistă, academică, peripatetică, cinică, cirenaică, epicureică, stoică, prilejuind scepticilor teoretizarea necesităţii abţinerii de la orice adeziune deliberată, neştiind pe care s-o urmezi: de ce pe una, mai degrabă decât pe cealaltă. Fiecare şcoală filosofică propune şi caută să impună o viziune proprie despre ceea ce este filosofia, un anumit mod de a defini filosofia, inclusiv filosofia dreptului.

Dacă menirea filosofiei dreptului este să pună în lumină, să expliciteze şi să evalueze principiile pe care se constituie dreptul, rezultă că travaliul pe care-l realizează ea are un caracter critic (în sensul etimologic, venind de la *Krinein* = a judeca). Filosofia juridică este deci un studiu critic al principiilor sistemelor ştiinţifice de drept.

---

[1] Numai Aristotel a inclus în ştiinţă şi principiile (vezi *intra* p. 32), dar această idee a trebuit să fie părăsită ulterior.

1.4. În mod obişnuit se disociază între trei grupe de principii:

1. principii care privesc definiţia dreptului, consideraţiile asupra lor alcătuind ontologia juridică;

2. principii privind sursele dreptului, care alcătuiesc metodologia juridică;

3. principii privind rolul dreptului în viaţa umană, a căror cercetare constituie axiologia juridică.

Ontologia juridică este o inalienabilă a filosofiei dreptului, căci orice sistem ştiinţific de drept se bazează pe o concepţie mai mult sau mai puţin elaborată despre esenţa sau natura dreptului, din care rezultă limitele domeniului ştiinţelor juridice. Astfel, unele variante ale pozitivismului identifică tot dreptul cu dreptul pozitiv, definindu-l ca ansamblul normelor juridice, existente la un moment dat, într-o societate dată; dreptul este, aşadar, în întregime făcut şi poate fi stabilit fără controverse. Alţii concep dreptul nu ca ceva gata făcut, ci ca o valoare de realizat. Aceste optici total diferite asupra dreptului ca gata făcut sau de făcut, fapt sau valoare, se prelungesc în controversa privind rolul magistratului: constă acest rol numai în *ius dicere* sau implică şi *ius dare*?

Dar, chiar în cazul în care dreptul este considerat a fi în natura lui o valoare de cercetat şi de realizat, valorile juridice sunt interpretate în mod divers, cinstea, bunătatea, fericirea, pacea socială, evlavia, utilitatea fiind promovate pe primul plan sau chiar absolutizate. Controversabilă este şi asimilarea dreptului cu justiţia, concepţie în faţa căreia se ridică dificultatea existenţei unor legi injuste.

În ceea ce priveşte metodologia juridică, se admite, de obicei fără a se justifica această presupoziţie, că sursa principală a dreptului este legea, poziţie contrazisă de şcoala istorică a dreptului şi de întreg sociologismul juridic, care supralicitează cutuma.

Cât priveşte rolul dreptului, este larg răspândită opinia că el vizează raporturile sociale; dar au existat şi concepţii - Platon, Augustin - care îi atribuie o mare importanţă pentru viaţa individuală căreia îi asigură echilibrul intern şi stăpânirea de sine. O problematică axiologică bogată este subîntinsă şi de stabilirea valorii celei mai demne de protejat. S-a susţinut de către mulţi şi mari gânditori că această valoare este libertatea umană, concepţie prelungită şi în preocupările actuale, susţinute pentru asigurarea respectului persoanei şi al drepturilor omului. Dar există şi mari autori - Platon, Toma, Comte, Hegel, Marx - care afirmă superioritatea cetăţii, a naţiunii sau a clasei asupra individului izolat. Opţiuni contrare apar şi în dreptul civil, în sensul că anumite ordini de drept protejează cu predilecţie bunurile materiale, iar altele bunurile spirituale - demnitatea, onoarea, funcţiile etc. Fiecare din aceste optici opuse are propriile ei fundamente filosofice şi fiecare se consideră singura valabilă.

1.5. Disparitatea şi incongruenţa viziunilor filosofice asupra dreptului, concretizate în existenţa unei mulţimi de filosofii juridice, reciproc incompatibile, impun obligaţia operării unei selecţii, iar condiţia unei selecţii corecte este străduinţa de a lua cunoştinţă cel puţin de cele mai importante şi ireductibile dintre ele. Majoritatea marilor filosofi au adus contribuţii originale şi în filosofia juridică. Dar filosofia ştiinţei în general - şi filosofia dreptului nu face excepţie - nu este monopolul filosofilor. Au existat şi există şi mari jurişti pe care reflecţia asupra dreptului i-a condus la probleme de filosofie juridică: Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Rudolf von Ihering, John Austin în secolele trecute şi o adevărată pleiadă de jurişti: Léon Duguit, Mauérice Haurioú, François Gény, Rudolf Stammler, Roscoe Pound, Hans Kelsen etc., în secolul care tocmai s-a încheiat.

Cercetările şi, în general, preocupările de filosofie a dreptului au de depăşit două mari obstacole. Primul este atitudinea de pur tehnician al dreptului pe care o adoptă unii dintre cei care debutează ca jurişti. Ei fie că ignoră existenţa filosofiei juridice, fie că - ostili speculaţiei - îi neagă utilitatea. Al doilea obstacol important ia forma închiderii într-un singur sistem de filosofie juridică, eventual în aceea în care au fost instruiţi. Lipsa de interes pentru alte concepţii şi sustragerea celei adoptate de la controverse este o atitudine mai frecventă în rândul celor care pornesc de la filosofie spre drept. Puse la adăpost de examinarea critică, de confruntarea cu alte doctrine, convingerile lor devin prejudecăţi nocive şi pentru gândirea şi pentru libertatea lor. Ei vor înceta să fie prizonieri ai cadrului de gândire însuşit numai dacă - aşa cum arată K.R. Popper - ies când vor din acest cadru şi revin la el dacă acest lucru le place.

În orice caz, prezentarea unui curs de istorie a filosofiei dreptului sau de filosofie a dreptului în abordare istorică nu vizează nicidecum să facă educaţie ideologică, ci să permită orientarea şi selecţia în marea multitudine de posibilităţi care se deschid gândirii şi acţiunii. Şi, chiar dacă studiul atent şi aprofundat al celor mai importante concepţii filosofice şi filosofii ale dreptului, nu se va finaliza prin construirea unui sistem propriu de filosofie juridică, vom rămâne - ca în fabula raţionalistă - mulţumiţi că, dacă n-am găsit comoara, săpând pentru a o găsi, am fertilizat considerabil via.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

2. Începuturile filosofiei europene a dreptului; Sofistica greacă

2.1. În respectul adevărului, prezentarea filosofiei universale ar trebui să înceapă cu produsele gândirii antice orientale. Cum filosofia chineză, indiană, asiro-babiloniană este încă puţin cunoscută - contribuţia lui Mircea Eliade la înţelegerea ei fiind în curs de asimilare - nu ne vom referi la aceasta. Vom lăsa de o parte şi aproximativ două secole (al VI-lea şi al V-lea) de filosofie antică greacă, respectiv gânditori celebri de la Thales (n. 640 î.d.Cr.) până la Empedocle din Agrigento (490 - 430) şi Anaxagoras din Clazomene (500 - 428) - filosofi grupaţi sub termenul de presocratici, deoarece, cu foarte mici excepţii, nu şi-au îndreptat reflexia filosofică asupra dreptului.

Cu toate că Grecia dăduse în această perioadă - şi chiar anterior - mari legislatori ca Licurg (secolul al IX-lea î.d.Cr.) şi Solon (secolele al VII-lea şi al VI-lea), şi că, dintre filosofi, Pitagora (580 - 500), de asemenea, făcuse operă de legislator, dreptul devine obiect de preocupare teoretică permanentă la sofişti - cu care s-ar putea spune că debutează, în a doua jumătate a secolului al V-lea î.d.Cr., filosofia juridică. Această ramură a gândirii filosofice a fost cu deosebire înfloritoare pentru că, în secolele al V-lea şi al IV-lea, Atena devenise o democraţie directă, în care toţi cetăţenii luau parte la viaţa publică a polisului, ale cărei probleme se dezbăteau în agora. Mai mult, atenienilor li se întâmpla să participe direct şi la viaţa juridică practică, în calitate de membri ai tribunalului atenian, format din 6000 oameni - bărbaţi peste 30 ani - stabiliţi anual, prin tragerea la sorţi. Interesând foarte larg, ca treabă a tuturor, discuţiile despre drept s-au reflectat în opera marilor gânditori, cu deosebire într-o filosofie juridică atât de bogată şi de profundă, încât conţine germenii multor concepţii din filosofia dreptului de mai târziu.

2.2. Sofistica a apărut ca o conştiinţă vagă a caracterului contradictoriu al rezultatelor acumulate de filosofia presocratică. Sofiştii au sesizat că ipotezele filosofilor se opun unele altora sau contrazic simţul comun. S-a zis de aceea că ei nu şi-au inventat argumentele, ci le-au împrumutat de la predecesori, dezvoltându-le cu abilitate. Cei mai mari reprezentanţi ai şcolii sofiştilor - Protagoras (485-410) şi Gorgias (487-380) - au plecat de la teze opuse, dar au ajuns la aceeaşi concluzie.

Protagoras, reluând ideea lui Heraclit, arată că nu se poate spune că lucrurile sunt ceva, nici că sunt, ci numai că ele devin ceva. Lucrurile sunt pentru fiecare ceea ce îi apar, idee exprimată în formula celebră "Omul este măsura tuturor lucrurilor..."

Gorgias porneşte, opus, de la Parmenide şi ajunge să susţină un triplu nihilism: nimic nu există; dacă ceva există, nu poate fi cunoscut; şi dacă ceva ar exista şi ar putea fi cunoscut, n-ar putea fi comunicat altora.

Orice judecată este adevărată, afirma Protagoras, nici o judecată nu este adevărată zicea Gorgias, teze opuse din care scoteau acelaşi rezultat: că orice judecată poate fi arătată şi ca adevărată şi ca falsă, după voinţă. Concluzia comună este că nu există adevăr obiectiv, deci ştiinţa este imposibilă, neexistând decât opinie.

2.3. Cum nimic nu este un bine absolut, democraţia ateniană prezentată mai sus a generat şi neajunsul că, văzând oamenii cum se fac şi se desfac legile, autoritatea acestora a scăzut în ochii lor. La deprecierea legilor a contribuit şi concepţia sofiştilor despre legi şi justiţie.

Tradiţional, legile - nomosul spre deosebire de fisis - apăreau oamenilor ca obiceiuri sacre şi erau respectate de toţi, fără discuţii, tocmai în baza originii lor îndepărtate şi legendare[1].

În baza convingerii lor că omul este măsura tuturor lucrurilor, sofiştii au desacralizat legea, reducând-o la obicei pur şi simplu, adică dându-i o interpretare convenţionalistă. Ca obicei, legea este creaţie a omului, variabilă cu grupul şi epoca, idee în parte adevărată. Această interpretare a şi dus la unele concluzii îndrăzneţe şi importante. Astfel, Protagoras afirma că natura a dat tuturor oamenilor simţul dreptăţii şi al nedreptăţii şi că oamenii sunt egali politic pentru că sunt juridic şi moral egali. Alţi sofişti, înţelegând legea drept convenţie, contestau diferenţa pe care legile o stabileau între sclavi şi oameni liberi sau între clase de cetăţeni.

Aceeaşi interpretare face însă pe sofistul Trasymachos, care apare în "Republica" lui Platon, să definească dreptul ca folos al celui mai tare, iar pe Callicles să afirme - în acelaşi sens - că "ce vrea natura este ca omul puternic să domine pe cel slab"; el ajunge la nihilism juridic, susţinând că legea este făcută de cei slabi şi nevolnici pentru a se proteja de cei puternici, întrucât omul cu destulă inteligenţă va dispreţui legea ca o convenţie umană, iar cel abil şi curajos o va ocoli, făcând el însuşi legea. Această apologie a dreptului celui mai puternic s-a numit dreptul forţei sau "legea junglei" unde, într-adevăr, leul nu aşteaptă să i se permită să sfâşie antilopa, el - ca cel mai tare - făcând legea. Apologia dreptului forţei a condus la ideea, exprimată de Callicles în dialogul platonician Gorgías, că "toate bunurile unui nevolnic şi bicisnic pot aparţine celui puternic şi valoros"[2]. În acest sens, sofistul ajunge la concluzia că drept ar fi ca superiorul să cârmuiască pe inferior; or, legile - comentează el - tratează ca imorale şi nedrepte bogăţia şi forţa, tocmai pentru că cei mulţi şi slabi nu le pot dobândi. Slăbiciunea acestei argumentări apare de îndată ce se formulează întrebarea: cum ar fi putut cei slabi să impună legea celor puternici?

Aşadar, exagerând caracterul artificial al legii, sofiştii sugerează caracterul ei arbitrar şi prin aceasta minează respectul pentru legea a cărei singură justificare nu mai stă decât în faptul de a exista. Împotriva batjocoririi legii şi a dreptului de către sofişti s-au ridicat Socrate, Platon şi Aristotel.

---

[1] În fabula "Uliul şi privighetoarea" se arată că animalele sălbatice, peştii şi păsările înaripate se devoră între ele, pentru că nu există printre ele justiţie. Dar oamenilor, Zeus le-a dat justiţia, care este cel mai bun dintre lucruri. A se vedea şi mitul lui Epimetheu.

[2] În acest sens, Callicles afirma că Heracle era în dreptul său de om puternic să ia turma de câteva mii de boi a unui monstru cu trei capete, Gerion. Elogiul forţei, susţinut pe acelaşi motiv mitologic al răpirii turmei de bovine de către Heracle, apare în următoarea poezie, atribuită lui Pindar: Legea - a lumii regină, / Căreia nemuritori şi muritori i se închină / Îndreptăţeşte puterea / Care le-aduce pe toate cu suverana ei mână / Martor îmi e Heracle / Care cu muncile sale / Fără vreo plată şi fără să fi primit în dar / I-a luat lui Gerion vacile / Ca lucru drept după natură. /

3. Socrate

3.1. Socrate înfăptuieşte în filosofie o întoarcere la 180° faţă de presocratici; el conduce omul de la conştiinţa de lume la conştiinţa de sine. După o vorbă celebră a lui Cicero, Socrate "făcu filosofia să se coboare din cer pe pământ şi o făcu să intre în oraşele şi în casele noastre". Sensul acestei schimbări este că a centrat filosofia pe om şi, ca şi sofiştii, dar în cu totul alt mod, a făcut-o să pătrundă în agora.

Născut la Atena, în 470, ca fiu al unui sculptor şi al unei moaşe, Socrate devine una din figurile cele mai complexe, mai luminoase şi mai originale din întreaga filosofie antică greacă. Socrate n-a scris nimic; învăţătura sa este cunoscută din Dialogurile lui Platon şi din Memoriile lui Xenofon, şi sub forma dialecticii pe care i-a dat-o Platon şi a silogisticii pe care a dat-o Aristotel acestei învăţături, ea a traversat toată antichitatea şi întregul ev mediu.

Spre deosebire de presocratici, care voiseră să cunoască totul, originea şi natura lumii, Socrate este mult mai modest, îndemnând omul ca, în loc să se învârtească în jurul lucrurilor, să se întoarcă spre el însuşi. "Cunoaşte-te pe tine însuţi" este principiul fundamental al filosofiei socratice, îndemn valabil mereu şi mai ales astăzi. O asemenea reorientare a elaborării filosofice se baza pe convingerea lui Socrate că adevărul nu e în afara noastră, ci în noi, sau că, în orice caz, în noi vom găsi mijloacele de a-l descoperi.

Opus sofiştilor care, deşi negaseră posibilitatea ştiinţei, se lăudau că au răspuns la orice întrebare şi pot tranşa orice controversă, deviza lui Socrate era că "tot ce ştiu e că nu ştiu nimic". A şti că nu ştii este însă a şti ceva şi încă un lucru important, este chiar garanţia de a învăţa ce nu ştii. Neînţelept este dimpotrivă să crezi că ştii când de fapt nu ştii; a nu şti şi a crede că ştii este, după învăţătura lui Socrate, sursa tuturor nenorocirilor. Cel care crede că ştie, fără ca de fapt să ştie, este de două ori ignorant: o dată că nu ştie cum stau lucrurile şi a doua oară că nu ştie că nu ştie; şi această a doua ignoranţă este mai gravă[1], căci, sub forma suficienţei, blochează învăţarea. Orice om ignoră multe şi poate ignora multe, dar nu trebuie să ignore propria ignoranţă, pentru a fi capabil să o înlăture.

Principiul "cunoaşte-te pe tine însuţi" i-a servit lui Socrate ca bază pentru întemeierea unei metode alcătuite din două procedee: ironia şi maieutica. Ironia (de la cuvântul grecesc eironeia) înseamnă punerea de întrebări, bazate pe ignoranţa declarată a lui Socrate, ale căror răspunsuri ajung să se contrazică, să se anuleze reciproc; nu este nicidecum vorba de ironie în sensul actual, de a lua în derâdere, căci Socrate întreba totdeauna cu respect şi asculta cu atenţie interlocutorii săi. Ironia socratică nu vizează să descurajeze şi să blocheze gândirea, ci are rolul să o

[1] Ceea ce condamnă Socrate este falsa ştiinţă; principiul lui «ştiu că nu ştiu» trebuie completat cu «şi nici nu ascund că nu ştiu». Acesta era şi motivul pentru care Socrate se considera mai înţelept; căci dacă nu ştia ceva, măcar nu-şi închipuia că ştie: "dacă nu ştiu mare lucru despre cele din Hades, îmi şi dau seama că nu ştiu" (Platon, *Opere*, vol. I, ed. II-a, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975, p. 29).

elibereze de eroare, deci are funcţia de catharsis, punând gândirea în starea de a primi adevărul. Cerând generalului să definească curajul, omului politic să arate ce este binele, poetului - frumosul şi constatând că aceştia nu ştiau ceea ce credeau că ştiu, Socrate face competenţei un "omagiu otrăvit", ceea ce i-a atras multă duşmănie şi până la urmă l-a costat viaţa.

Al doilea procedeu al metodei socratice - maieutica (de la cuvântul grecesc - *maieutike* care alăturat altuia subînţeles - *techné*, înseamnă arta moşitului) exprimă figurat sprijinirea gândirii în efortul de a naşte adevărul pe care îl conţine în ea în mod implicit. Socrate afirma că el practică acelaşi meşteşug cu al moaşelor, cu deosebirea că ajută nu corpul, ci spiritul să nască adevărul. În felul acesta Socrate nu impunea, nici nu transmitea ştiinţa, ci o ajută să se facă prin cunoaşterea de sine.

În viziunea lui Socrate, adevărul, ca expresie a ceea ce este, e legat de bine, care exprimă ceea ce trebuie să fie. Omul vrea totdeauna binele. Când face rău, el se înşeală. Nu există oameni răi, ci numai ignoranţi, este opinia lui Socrate. De aceea, el este convins că virtutea este ştiinţă şi că virtutea poate fi învăţată. În fond, susţine el, este o singură virtute - înţelepciunea.

2.2. Dar înţelepciunea ia diverse forme, funcţie de raporturile în care intră omul: cu el însuşi, cu semenii şi cu zeii: în raport cu noi, cu voinţa şi cu dorinţa noastră, înţelepciunea devine curajul - virtute constând în ştiinţa lucrurilor de care trebuie să ne temem, precum şi temperanţa sau moderaţia - înţeleasă ca ştiinţă a adevăratelor plăceri; în raporturile cu alţii - înţelepciunea ia forma justiţiei care este ştiinţa a ceea ce e datorat fiecăruia, iar în raporturile cu zeii ia forma pietăţii ca ştiinţă a datoriilor noastre către zei.

Socrate s-a ferit să facă politică, fiind conştient că prin francheţea opiniei şi dragostea sa pentru adevăr era vulnerabil. În convingerile sale politice, Socrate a fost înclinat către aristocraţie, având asupra oamenilor o viziune care astăzi s-ar numi elitism. El dorea ca polisul să fie guvernat de cei mai înţelepţi, căci cetăţii, ca şi individului, numai ştiinţa îi poate aduce binele.

Socrate a trăit în strictă conformitate cu principiile filosofiei sale, practicând neabătut temperanţa, curajul, respectul legii şi al zeului în slujba căruia intrase. Bun cetăţean, bun soldat, judecător cinstit, curajos şi integru, Socrate era cumpătat pentru a-şi asigura libertatea şi a face să prevaleze problemele înnobilării sufletului; îşi dovedise curajul salvând în luptă pe Alcibiade - general căzut de pe cal - şi pe Xenofon şi înfruntând cu riscul vieţii sale mulţimea dezlănţuită împotriva celor 10 strategi, care, în bătălia de la Arginuse, omiseseră să facă funeraliile celor căzuţi în luptă, preferând să urmărească flota spartană până la nimicirea ei totală; împotriva mulţimii, Socrate - care era preşedinte (*epistates*) al Tribunalului (*Heliaia*) - a impus legea care interzicea judecarea în bloc a oamenilor. Socrate avea respect adânc şi faţă de legile nescrise (nomoi agrafoi), gravate de zei în sufletele oamenilor.

Socrate s-a apărat cu demnitate la procesul intentat lui însuşi - în anul 399 - evitând să provoace mila judecătorilor pentru a nu-i face să încalce jurământul lor faţă de zei de a nu împărţi dreptatea după cum li se năzare, ci după lege; dacă s-ar fi apărat altfel, s-ar fi acuzat, spunea el după proces. Şi nu s-a zbătut să scape de moarte pentru a nu abdica de la principiul vieţii lui că "ştie că nu ştie", anume nu ştie dacă moartea este un rău. Ce ştia filosoful, însă, era că viaţa fără libertate şi demnitate nu merită să fie trăită, fiind mai rea ca moartea[1]. Socrate a schimbat moartea în nemurire, devenind erou al umanităţii.

---

[1] Judecat pentru «delict de opinie», Socrate a spus că va alege mai bine moartea decât să cerşească o viaţă lipsită de libertate, căci câştigul unui astfel de trai ar fi cu mult mai rău decât moartea.

4. Platon

4.1. Deşi în posteritatea imediată a filosofiei socratice s-au constituit câteva şcoli demisocratice[1], linia principală de preluare şi dezvoltare a învăţăturii socratice, inclusiv în domeniul filosofiei dreptului, este reprezentată de Platon, unul din cei mai mari filosofi ai tuturor timpurilor.

Născut la Atena sau în Egina în 427 î.d.Cr., Platon aparţinea unei familii aristocratice, cu ascendenţă ilustră[2]; în 408 devine discipol al lui Socrate pe care-l urmează până în ziua morţii, în 399. După acest tragic eveniment pleacă la Megara, la Euclid, întreprinde apoi o lungă călătorie în Egipt, iar către 390 ajunge în Sicilia, la curtea tiranului Dionisos cel Bătrân. Primit iniţial bine, displace apoi tiranului care face să fie vândut ca sclav; răscumpărat de un prieten, se întoarce în Atena, unde deschide o şcoală filosofică în grădinile lui Academos - erou mitic - de unde numele celebru de Academia dat şcolii lui Platon.

După moartea lui Dionisos cel Bătrân, Platon pleacă din nou la Siracuza, cu speranţa de a deveni mentor al noului tiran - pentru a îmbina filosofia cu politica – dar, după un timp, trebuie să fugă. Revine a treia oară la Siracuza, dar se află în pericol de moarte, fiind salvat de un pitagorician influent. Până la sfârşitul vieţii, în 347, s-a consacrat exclusiv filosofiei.

4.2. Opera teoretică a lui Platon are titlul generic de Dialoguri; sunt 28 de dialoguri, multe având ca principal personaj pe Socrate. Adevărate dezbateri de idei, dialogurile conţin atât respingerea ideilor greşite, îndeplinind funcţia de catharsis, cât şi argumentarea unor teze, menite să ajute adevărul să se constituie. Dialogurile îmbină profunzimea gândirii filosofice cu frumuseţea formei literare, reprezentând şi azi o lectură instructivă şi, în acelaşi timp, plăcută.

Dialogurile lui Platon au fost clasificate în trei grupe:

1. dialoguri de tinereţe, numite şi socratice, în care de obicei se analizează aprofundat o idee: respectul legii, curajul, temperanţa etc. Apărarea lui Socrate, Criton, Protagoras, Ion, Alcibiade, Charmides, Hippias minor, Hippias major - fac parte din această grupă;

---

[1] Este vorba de şcoli ale căror doctrine sunt hibride, în sensul că îmbină învăţătura lui Socrate cu a altor filosofi presocratici; trei sunt cele mai importante: Şcoala cinică, al cărei fondator a fost Antistene (n. 444 î.d.Cr.), Şcoala cirenaică a lui Aristip (n. 435 î.d.Cr.) şi Şcoala megarică, organizată de Euclid din Megara (450-380 î.d.Cr.), altul decât Euclid - geometrul, grec şi el, dar trăitor în Alexandria (Egipt).

[2] Prin mamă, Platon era a şaptea generaţie care descindea din Solon, iar după tată se trăgea din Codros, ultimul rege al Atenei (secolul al XI-lea î.d.Cr.), despre care legenda spune că a făcut să fie ucis pentru a se îndeplini prezicerea unui oracol că victoria contra Dorienilor nu va fi obţinută de Atenieni decât cu preţul vieţii regelui lor.

2. dialoguri ale maturităţii timpurii, în care este elaborată teoria ideilor - miezul filosofiei originale a lui Platon; dintre ele fac parte Phaidon, Banchetul, Republica, Menon etc.

3. dialogurile maturităţii târzii: Parmenide, Teetet, Sofistul, Timaios, Legile - singurul rămas neterminat, în care se dezbat mai ales probleme de filosofie a cunoaşterii, inclusiv de cunoaştere a justiţiei.

Concepţia filosofică a lui Platon este un idealism construit pe datele matematicii. În concepţia lui, filosofia şi logica sunt strâns legate, alcătuind o singură ştiinţă.

În analiza conceptului central pentru orice filosofie, anume conceptul existenţei, Platon disociază între două niveluri ale acesteia care constituie două lumi radical distincte, totuşi legate: o existenţă autentică, atribuită ideii, esenţei sau formei pure, numită şi *eidos*, iar la un nivel inferior un surogat de existenţă cu caracter de obiect sensibil sau de umbră, mai de grabă o nonexistenţă atribuită lumii în care trăim. S-a zis că, în domeniul existenţei, Platon disociază între esenţă şi aparenţă; esenţele, ideile alcătuiesc lumea inteligibilă - lume perfectă, eternă, invariabilă, iar aparenţele - lumea sensibilă, alcătuită din obiecte sensibile şi din umbre, o lume imperfectă şi schimbătoare (coruptibilă). Aceste două lumi nu au la Platon acelaşi regim sau statut ontologic, fiind legate însă prin aşa-numita participaţie. Participaţia desemnează faptul că existenţa lucrurilor sensibile este o împărtăşire, o redare parţială şi imperfectă a ideii, a esenţei pure corespunzătoare. Relaţia dintre locuitorii lumii inteligibile - ideile şi locuitorii lumii sensibile - obiectele sensibile şi umbrele, este ilustrată de comparaţia cu raportul dintre o pictură originală şi copiile (falsurile) ei, adică dintre modelul unic şi copiile, reproducerile lui multiple, dar parţiale. În dialogul intitulat Banchetul, ideea de frumos este prezentată astfel: frumuseţea în sine este pururea identică prin unicitatea formei, este frumuseţea din care se împărtăşeşte tot ce este frumos pe lume, fără ca prin aceasta ea să scadă sau să crească.

Ideea nu este la Platon un produs sau un act al spiritului; ea are o existenţă separată, este o fiinţă reală şi concretă. Fructul, de exemplu, există ca atare, separat de toate fructele lumii noastre care reproduc parţial şi imperfect ideea de fruct. Soarele acestei lumi a ideilor este, în viziunea lui Platon, ideea de Bine, binele absolut.

4.3. După Platon, accesul la umbre este realizat prin iluzie, iar la obiectele sensibile - prin credinţă - rezultatul lor fiind opinia (*doxa*), în timp ce accesul la lumea inteligibilă, la idei, se realizează printr-o intuiţie directă care poate fi sprijinită de un exerciţiu îndelungat şi laborios al gândirii discursive şi dialectice (prin "*dianoia*" şi "*noesis*"), al cărei rezultat se exprimă în ştiinţă (*episteme*).

Incapacitatea simţurilor de a sesiza ideile, absolutul, este învederată de Platon prin celebra Alegorie a Cavernei, constând în compararea cunoaşterii prin senzaţii cu imaginile pe care le au prizonierii înlănţuiţi într-o peşteră, astfel încât nu văd decât umbrele obiectelor reale proiectate pe peretele din fundul peşterii, de lumina Soarelui. Prizonierii nu cunosc nici cauzele imaginilor pe care le văd - obiectele reale, nici cauza viziunii lor - lumina soarelui. Prizonierii care ar scăpa, de asemenea n-ar desluşi clar obiectele reale, fiind orbiţi de lumina Soarelui. Corespunzător exersată, numai privirea filosofului nu este orbită de strălucirea ideii de Bine - soarele lumii ideilor. Este subliniată astfel necesitatea iniţierii şi a preparării, a unei lungi educaţii pentru a fi capabil de intuiţia ideilor pure.

Teoria generală a cunoaşterii este redată de Platon prin teoria reminiscenţei. După Platon, a cunoaşte înseamnă a recunoaşte; este vorba de faptul că, datorită contactului senzorial al sufletului cu lucrurile, se deşteaptă în suflet amintirea ideii la

care participă lucrul sensibil, amintire care avea o existenţă latentă în suflet. Această acţiune de scoatere la iveală a reminiscenţelor din memorie se numeşte anamneză.

Teoria reminiscenţei este fundată evident pe ipoteza că sufletul nostru a trăit o viaţă anternoară unirii cu corpul în lumea ideilor, pe care le-a contemplat în mod direct. Căci, după Platon, lumea inteligibilă este adevărata patrie a sufletului. În baza unei legi căreia îi scapă esenţele pure, sufletul pierde aripile şi cade într-un corp, păstrând însă imagini din lumea ideilor care dormitează în el şi pe care anamneza le aduce în lumina conştiinţei.

4.4. Ideile lui Platon despre natura şi structura sufletului constituie baza filosofiei sale morale şi juridice. Sufletul se compune, după el, din trei părţi: dorinţa - alcătuită din pasiunile inferioare; curajul - alcătuit din pasiunile superioare şi nousul sau raţiunea. Fiecare din aceste facultăţi este localizată într-o anumită parte a corpului: dorinţa în stomac, curajul în piept şi raţiunea în cap. Totodată, fiecare parte a sufletului are funcţia sa determinată care poate fi pusă în serviciul virtuţii: dorinţa, pofta ca pasiune inferioară nu lasă loc decât unei virtuţi negative - anume temperanţa sau moderaţia; în sens filosofic, temperanţa înseamnă renunţarea la plăceri excesive; pasiunile generoase puse în serviciul virtuţii iau forma curajului, iar raţiunea se prezintă ca înţelepciune. Temperanţa şi curajul sunt preparatorii pentru înţelepciune. Eliberând sufletul de lanţurile care-l ataşează corpului, ele îi permit să se consacre contemplării Binelui. Ca importanţă, înţelepciunea este prima virtute şi devine fundamentul celorlalte. Căci, zice Platon, a fugi de o plăcere, numai pentru a procura una mai mare, nu este a fi temperat decât prin intemperanţă; a înfrunta un pericol pentru a scăpa de altul mai mare nu e a fi curajos decât de frică. Or virtutea nu e deloc acest calcul interesat care schimbă plăceri contra plăceri, tristeţi contra tristeţi, temeri contra temeri, ca o bancnotă contra alteia. Singura monedă bună, contra căreia trebuie schimbat tot restul, este înţelepciunea; cu ea se cumpără orice, se are orice: forţă, temperanţă, justiţie.

4.5. O idee fundamentală a lui Platon este că virtuţile au baza lor în înţelepciune şi unitatea lor în justiţie. Toate cele trei virtuţi - temperanţă, curaj şi înţelepciune se unifică în vederea unei valori mai înalte, anume justiţia.

La fel de importantă este ideea lui Platon că justiţia este o *virtute* sintetică, interioară, adică de importanţă capitală pentru viaţa personală. Justiţia este virtutea care constă în primul rând în pacea şi armonia sufletului, obţinute prin guvernarea lui de către raţiune. Justiţia este acordul sufletului; când fiecare parte a sufletului face ce trebuie să facă, când dorinţa e dominată de curaj şi curajul de raţiune, atunci această armonie naşte justiţia.

Trecerea de la justiţie, ca virtute proprie vieţii individuale, la justiţia ca virtute a societăţii, presupune menţinerea şi a unităţii şi a ierarhiei celor trei virtuţi a căror sinteză este justiţia. Căci, ca şi sufletul individual, societatea se compune din trei părţi sau caste: a lucrătorilor şi a artizanilor, a războinicilor şi a filosofilor şi fiecare are virtutea ei: a lucrătorilor - care dau curs nevoilor şi dorinţelor inferioare - este temperanţa, a clasei războinicilor - care reprezintă pasiunile nobile - curajul, iar a castei filosofilor, legiuitori şi magistraţi - înţelepciunea. Cetatea are deci aceleaşi virtuţi ca şi omul şi aceeaşi ierarhizare a lor[1], în sensul că războinicii trebuie să domine lucrătorii, iar filosofii să subordoneze războinicii. În viaţa polisului, justiţia este, de asemenea, echilibrul şi armonia, obţinute prin guvernarea de către raţiune.

---

[1] Pentru Platon statul este "omul mai mare".

Din acest mod de a înţelege justiţia şi cetatea decurge ideea lui Platon că filosofii au dreptul de a guverna; şi în această concepţie are rădăcinile obsesia lui Platon despre filosoful rege sau regele filosof, care l-a purtat de trei ori la Siracuza, în speranţa de a-şi putea aplica ideile despre ordinea de drept.

În "Republica", după ce Platon arată cum a explicat Socrate fraţilor săi Glaucon şi Adeimantos ce este justiţia, lămureşte şi ce este injustiţia: este dezacordul părţilor, revolta unei părţi, pretenţia de a comanda în suflet, respectiv în polis. În dezordinea şi confuzia acestor părţi constă injustiţia, intemperanţa, laşitatea, ignoranţa, într-un cuvânt toate viciile. Justiţia şi injustiţia sunt, în suflet, ce sunt sănătatea şi boala pentru corp.

Dacă justiţia este totdeauna un bine, injustiţia este cel mai teribil dintre rele. Din aceasta rezultă că e mai bine să suferi injustiţia decât s-o comiţi[1] şi că de răul care este injustiţia comisă, sufletul nu se poate vindeca decât prin pedeapsă. Apare, la Platon, în legătură cu aceasta, o întreagă teorie a pedepsei, a ispăşirii şi a suferinţei. Mai rău decât suferinţa este să nu suferi pedeapsa prin care se ispăşeşte greşeala morală sau injustiţia. Departe de a te teme de suferinţă trebuie s-o cauţi, trebuie să te prezinţi la judecător cum se prezintă bolnavul la doctor. Dacă avem un prieten în greşeală, arăta Platon, chiar prietenia ne impune să-l denunţăm judecătorului, să-i cerem şi să-i obţinem pedeapsa pentru a-l ajuta să ispăşească. Cu atât mai mult tu însuţi trebuie să fii primul care să depui contra ta, primul tău denunţător. Pedeapsa meritată, oricare ar fi - lovituri de bici, amendă, exil, chiar moartea[2] - trebuie suportată pentru a ispăşi injustiţia care este răul cel mai rău, este o adevărată gangrenă a sufletului[3]. Pentru Platon, justiţia este o medicină socială, "o medicină contra răutăţii"[4]

Poate luând cunoştinţă de această concepţie justiţiară, juriştii romani au exprimat-o lapidar în celebra formulă: "*fiat justitia - pereat mundus*"[5].

Respectarea legii, inclusiv a celei care e aspră sau chiar nedreaptă cu cetăţeanul, este, în optica lui Socrate şi a lui Platon, o cerinţă inderogabilă. În "Criton", dialog platonician, consacrat integral teoriei datoriei de a respecta neabătut legea, Platon arată că cetăţeanul nu e îndreptăţit să se poarte cu legile cum se poartă ele cu el, căci nu există reciprocitate de la cetăţean la lege. Aşa cum, atunci când tatăl tău te ocărăşte sau te loveşte pe nedrept, tu nu poţi să-i faci acelaşi lucru, legea trebuie, "mai mult decât pe tatăl tău, să o respecţi, să n-o înfrunţi şi să-i faci pe plac chiar când e aspră cu tine"[6].

4.6. În ceea ce priveşte ordinea de drept, Platon a explicat-o conform teoriei sale despre lumea inteligibilă şi lumea sensibilă. Justiţia există în lumea inteligibilă ca idee, ca esenţă pură care nu scade şi nu creşte. Polisurile sau statele care dispun de ordine juridică "participă" la ideea de justiţie într-o măsură mai mică sau mai mare.

---

[1] Socrate afirmă repetat că "este mai urât să nedreptăţeşti decât să fii nedreptăţit! (Platon, *op. cit.*, p. 346). "Jefuirea şi aservirea mea, prădarea casei mele, într-un cuvânt toată nedreptatea care mi se poate face, mie şi bunurilor mele - explică Socrate -, este mai rea şi mai ruşinoasă pentru cel ce o săvârşeşte decât pentru mine care o îndur" (*Ibidem*, p. 372).

[2] Platon, *op. cit.*, p. 337.

[3] Aşa cum "întotdeauna cel ce comite nedreptatea este mai nefericit decât victima nedreptăţii, de asemenea, cel ce nu-şi ispăşeşte vina decât cel ce şi-o ispăşeşte" (Platon, *op. cit.*, p. 336).

[4] Platon, *op. cit.*, p. 335.

[5] "Să fie justiţie - chiar dacă ar fi să piară lumea".

[6] Platon, *Opere*, vol. I, p. 71.

Sarcina reformatorului, a legislatorului este să creeze ordini juridice care să participe cât mai mult la ideea eternă şi imuabilă de justiţie şi filosoful este cel mai bine pregătit pentru a sesiza ideea de justiţie mai fidel şi cât mai complet. Ca şi mentorul său, Platon a fost adeptul statului aristocratic, dar a avut în vedere o aristocraţie nu după avere sau naştere, ci una de merit. Concepţia sa despre regimul politic este astfel o noocraţie. Decepţionat de eşecul încercărilor lui de a dubla regele (tiranul) cu un filosof, Platon a înţeles că se poate realiza acest lucru prin educaţie. Concluzia lui este că, precum toate lucrurile în lumea asta, şi dreptul este o reproducere parţială, o mimare a unor adevăruri şi a unor valori eterne şi absolute, anume binele şi justiţia.

Platon a sesizat că se poate învăţa justiţia şi prin observarea lumii, fără să fi formulat ideea de drept natural. În dialogul "Legile", unul din cei trei călători care merg împreună pe acelaşi drum era un reformator (filosof), care mergea să întemeieze o cetate şi care vorbeşte despre programul său. Concepţia lui Platon, care era unul dintre călători - Atenianul, este construită pe ideea că ordinea cetăţii trebuie fundată pe virtute, căci omul e dator să cinstească, mai presus de orice, sufletul său, adică să-l ferească de greşeli şi de vicii şi să-l îndrepte pe calea virtuţii. Programul sugerat de Platon conţine şi o legislaţie feministă îndrăzneaţă, este susţinut de reformator prin invocarea faptului că bărbatul şi femeia au aceeaşi natură (fisis), au aceeaşi raţiune, inimă şi structuri sufleteşti; diferenţele dintre ei sunt reale, dar sunt neesenţiale, ca şi acelea dintre chel şi hirsut. Legiuitorul dibaci va ţine seama în legile sale de deosebiri după ce le va studia şi le va cunoaşte, pe cât este dat unui om să cunoască, arată Platon.

În lucrările sale de «maturitate târzie», cum este şi dialogul "Legile", Platon a manifestat tendinţa de a reglementa totul, chiar în materii nereglementabile: de exemplu, râsul nu trebuie să fie prea zgomotos.

Filosofia lui Platon a dominat prima perioadă a filosofiei scolastice din evul mediu având, înainte şi după aceasta, numeroase alte profunde ecouri în filosofia universală.

BCU IASI / CENTRU

5. Aristotel

5.1. Un alt strălucit reprezentant al filosofiei din Grecia antică este **Aristotel.** Născut în 384, în Stagira în Macedonia - de unde i s-a dat şi supranumele de Stagiritul - Aristotel era fiul lui Nicomah, medicul curţii macedonene pe vremea regelui Amyntas. La 18 ani, vine la Atena şi rămâne timp de douăzeci de ani discipol al lui Platon, în cadrul Academiei. Se zice că Platon nu avea mare simpatie pentru acest discipol al său, presimţind, probabil, în el viitorul adversar. Fapt este că în 347 Platon lasă ca Scolarh al Academiei pe Speusip - un nepot al său - şi că Aristotel părăseşte Academia nu din supărare - cum s-a insinuat - ci pentru că avea ceva diferit şi nou de spus în filosofie[1].

Într-adevăr, Aristotel se desparte de doctrina platoniciană, creând o filosofie originală; el respinge ideea despre cele două nivele ale existenţei, ideea participaţiei ca legătură între lumea sensibilă şi lumea inteligibilă şi ideea reminiscenţei ca explicaţie a cunoaşterii, adică esenţialul învăţăturii academice.

În anul 343, regele Filip al Macedoniei a încredinţat lui Aristotel educaţia fiului său Alexandru, Stagiritul fiind mai norocos decât Platon care se străduise atât de mult să devină mentor al unui conducător politic. Alexandru Macedon a rămas recunoscător lui Aristotel, sprijinindu-i materialmente cercetările şi trimiţându-i animale şi plante rare din îndepărtate ţinuturi ale Asiei.

Cu puţină vreme înainte de plecarea lui Alexandru cel Mare în expediţia din Asia, în 334, Aristotel revine la Atena unde deschide o şcoală filosofică în Likeion, gimnaziu consacrat lui Apolon. Având obiceiul de a-şi exprima învăţătura plimbându-se pe aleile Liceumului, şcolii lui Aristotel i s-a dat numele de Şcoala peripatetică[2]. Sfârşitul vieţii îl găseşte, în 322, la Chalcis, unde se retrăsese de teama unei reacţii antimacedonene, declanşată la Atena, în 323, după moartea lui Alexandru Macedon.

5.2. Opera lui Aristotel este de o întindere şi de o valoare excepţionale, reprezentând o adevărată enciclopedie a cunoaşterii umane din secolul al IV-lea î.d.Cr. Aristotel este nu numai un strălucit filosof, ci şi un mare om de ştiinţă, făcând figură de ctitor în numeroase domenii ale ştiinţelor fundamentale. Lucrările lui Aristotel se pot sistematiza, după obiectul lor global, în patru grupe:

1. Scrierile de logică, reunite sub titlul de Organon[3] şi anume: Categoriile, Analiticele - prime şi secunde, Topica, Despre interpretare. Influenţa acestei părţi a operei aristotelice asupra gândirii evului mediu a fost considerabilă - generând Scolastica;

---

[1] La separarea de Academie, Aristotel ar fi spus: "*amicus Plato, sed magis amica veritas*" (Îmi este prieten Platon, dar mai mare prieten îmi este adevărul).

[2] De la cuvântul grecesc *peripatein* = a merge în jur, a se plimba.

[3] "*Organon*" în greacă = instrument; termen folosit pentru a exprima convingerea lui Aristotel că Logica nu este o ştiinţă între altele, ci mai mult, un *modus sciantiarum*.

2. Scrieri de filosofie a naturii: Fizica, Meteorologie, Despre cer, Despre plante, Istoria animalelor ş.a.;

3. Scrieri despre cauzele prime, despre principiile întregii existenţe care vin după fizică, motiv pentru care au fost numite Metafizica.

4. Scrieri mai specializate despre om şi ştiinţele practice: Psihologia - Despre Senzaţie, Despre Memorie, Despre Somn, Etica Nicomahică, Politica, Retorica, Poetica. Aristotel fondează anatomia, fiziologia comparată, zoologia, embriologia, valorificând munca celor 300 de asistenţi care-l ajutau în cercetările sale. Fireşte, marea majoritate a scrierilor lui Aristotel s-au pierdut, căci Diogene Laerţiu îi atribuie peste 400 de lucrări.

Cât de asiduu cercetător a fost Stagiritul rezultă şi din informaţia că, în domeniul politicii şi al dreptului, şi-a întemeiat ideile şi pe monografierea a 158 de constituţii[1], din state greceşti şi barbare, mai vechi sau în vigoare. Una din concluziile acestor cercetări conţine remarca celebră: se vede bine că statul este o instituţie naturală şi că omul este prin natură o fiinţă socială (*Antropos - zoon politikon*).

5.3. O mostră a gândirii filosofice aristotelice este teoria celor patru cauze ale mişcării. Existenţa mişcării nu are, în viziunea lui Aristotel, nevoie să fie demonstrată (Socrate demonstrase mişcarea umblând). Cum ceea ce trebuie explicat este sursa, cauza mişcării a tot ce există, Stagiritul afirmă că în lume acţionează patru feluri de cauze şi anume: materială, formală, eficientă şi finală, explicând diferenţa şi legătura dintre ele cu ajutorul celebrului exemplu al statuii. Cauza materială a statuii este blocul de marmură. Marmura nu conţine însă decât posibilitatea statuii; pentru a realiza potenţele închise în materie, este necesară acţiunea formei asupra ei. În cazul statuii, această cauză formală este ideea sculptorului despre ceea ce vrea să facă din marmură: un alergător, un discobol, o Afrodită, un Apollo. Numai prin aplicarea formei asupra materiei blocul iniţial devine statuie. Dar, pentru ca această aplicare să se realizeze, este necesară încă o cauză, numită eficientă, care constă în munca sculptorului, în energia fizică cheltuită de el pentru a ciopli forma dorită, în ultimă instanţă în voinţa sculptorului. Dar cauza eficientă are şi ea nevoie să fie declanşată, pusă în lucru. Cauza care animă voinţa este scopul (*telos*), numită de aceea cauza teleologică sau finală, şi constă în aspiraţia sculptorului spre frumos sau spre glorie.

Teoria celor patru cauze fundează concepţia lui Aristotel că la baza întregii existenţe stau trei principii: materia, forma şi non forma. Materia şi forma sunt principii constitutive, iar non forma principiu relaţional.

Unul singur - oricare - din aceşti trei factori n-ar putea explica nimic; materia - nu, căci tot ce există are o formă; forma - nu, căci ea informează materia, neexistând formă a nimic, formă fără conţinut. Conţinutul se poate schimba sau reduce, forma conservându-se, dar nu se poate reduce la nimic fără a dispărea şi forma.

Dar nici cele două principii constitutive - materia şi forma - existând paralel, fără legătură, n-ar putea alcătui o lume; s-ar ajunge la dificultatea platonismului de a admite două lumi şi încă nearticulate între ele. Pe de altă parte, forma şi nonforma s-ar anula reciproc, iar materia şi non forma n-ar genera nimic.

Numai unitatea materiei cu forma, realizată sub acţiunea nonformei - care tocmai face posibilă primirea unei forme de către materie - reprezintă trecerea de la potenţial la real, de la virtual la actual.

---

[1] Din toate acestea s-a păstrat, aproape integral, numai Constituţia Atenei, tradusă şi în limba română sub titlul "Statul Atenian".

Dintre cele două principii constitutive, forma este cel activ, cu funcţie structurantă, iar materia este principiul pasiv, receptiv, simplu substrat al lucrurilor. Cu tot caracterul ei activ, forma nu are alt statut ontic, nu are demnitate ontică superioară materiei.

Pe când forma şi materia sunt prime şi omogene, unitatea lor se prezintă ca substanţă, care este derivată şi eterogenă. Substanţa nu este posibilă fără materie, nici fără formă, ci numai în baza acestor trei principii; dimensiunile care trec de trei, sunt determinări ulterioare, derivate.

5.4. Respingând înţelegerea cunoaşterii ca recunoaştere a unor reminiscenţe, Aristotel afirmă că ideile generale nu există ca atare, ci se formează în mintea noastră, prin mecanismele de abstracţie şi generalizare de către gândire a unor însuşiri existente în lucrurile individuale: căci universalul există numai *în* şi *prin* particular. Ştiinţa este a universalului, dar începe cu studiul individualului. Cunoaşterea se bazează pe experienţă, dar experienţa trebuie depăşită. Deşi nu se cantonează în experienţă, ştiinţa nu se rupe de aceasta întrucât cel care posedă teoria fără experienţă, cunoscând generalul fără să cunoască particularul subsumat lui, va fi expus să greşească în acţiunea lui, căci obiect al practicii sale este mai degrabă cazul particular. Medicul - arată Aristotel - "nu tratează pe om în general, ci pe Callias sau pe Socrate".

Aristotel a susţinut că şi principiile cad în perimetrul ştiinţei, cunoaşterea lor realizându-se direct, printr-o intuiţie intelectuală, în baza faptului că principiile ar poseda o inteligibilitate nemijlocită. Cunoaşterea obţinută prin intelectul intuitiv ar fi, după Aristotel, superioară celei dobândite prin gândirea discursivă. Sesizarea directă a principiilor reprezintă, deci, o cunoaştere mai înaltă decât orice concluzie inferată din ea.

5.5. Filosofia juridică a lui Aristotel este construită în prelungirea ideii de cauză finală; în perspectiva teleologică fiecare lucru existent caută să-şi realizeze complet natura, adică prezintă o propensiune spre propria perfecţionare. Această idee este ilustrată de ghinda care include în ea năzuinţa de a deveni stejar. Tot astfel dreptul este tratat în termenii scopului, ai unei propensiuni către perfecţiune a omului şi a societăţii pe care - ca scop - o conţin în ele[1].

Concepţia juridică şi filosofico-juridică a lui Aristotel este reconstituită din ideile care apar în lucrările păstrate, în primul rând, din "Etica Nicomahică, din "Politica" şi din "Retorica". Ideea centrală a acestei concepţii este înţelegerea justiţiei ca legalitate şi, mai cu seamă, ca *egalitate*.

Artistotel disociază însă între două tipuri de egalitate:

a) egalitatea numerică şi

b) egalitatea proporţională.

Egalitatea numerică sau aritmetică apare când se tratează fiecare om ca entitate, ca unitate, în sensul că fiecare om este un alt om. Egalitatea numerică apare în enunţuri cum sunt "cetăţenii sunt egali în faţa legii" sau "nimeni nu este deasupra legii"; sau "oamenii sunt egali în faţa morţii".

Egalitatea proporţională sau geometrică apare când se consideră fiecare individ în raport cu capacităţile, aptitudinile, talentul său, cu rezultatele sau creaţiile sale, adică în raport cu meritul său. Sunt egali oameni cu merite egale.

---

[1] Aceasta propensiune, ca şi starea de perfecţiune indusă de ea, este numită de Stagirit *entelechie* (*en* = în sine, *telos* = scop, *echei* = al său), termen însemnând că orice lucru poartă în sine scopul propriu.

Pe această distincţie între două tipuri de egalitate Aristotel întemeiază disocierea între două tipuri de justiţie: a. *corectivă*; b. *distributivă*. Ambele asigură dreptatea ca egalitate, dar prima este ataşată ideii de egalitate numerică, pe când cea de-a doua celei de egalitate proporţională.

Justiţia distributivă presupune să se dea fiecăruia ce i se cuvine. Ea operează în atribuirea onorurilor, a funcţiilor, a bogăţiilor. Fiecare va primi din acestea partea care i se cuvine, conform meritelor pe care le are ca cetăţean, adică o porţie adecvată cu valoarea sa în comunitate. Înfăptuirea acestei atribuiri diferenţiate este o aplicare a principiului justiţiei care ar fi încălcat dacă s-ar aplica tratament egal unor persoane cu merite diferite, fiind injust să se trateze egal oameni inegali. Dacă între persoane nu există egalitate, ele nu vor deţine părţi egale. Aristotel arată că aici îşi au sursa disputele şi incriminările, când cei ce sunt egali nu au sau nu primesc părţi egale sau când persoane inegale au sau primesc părţi egale. Funcţia cetăţii este tocmai aceea de a da sau a recunoaşte fiecăruia ceea ce este drept să îi aparţină. Se înţelege însă, şi s-a constatat efectiv de la Aristotel până azi, că dispute interminabile încep de îndată ce se pune problema a ceea ce poate fi socotit ca merit: bogăţia, tupeul, forţa sunt ele motive care îndreptăţesc la mai mult? Justiţia distributivă s-a mai numit şi justiţie răsplătitoare.

Cum arată Aristotel în cartea a V-a din Etica Nicomahică, a doua specie de justiţie este justiţia corectivă[1], în înţelesul că ea intervine pentru a corecta inegalităţi, injustiţii apărute între oameni. Injustiţia îi apare lui Aristotel ca inegalitate, ca dezechilibru, ca lăcomie. Omul nedrept nu iubeşte egalitatea: el vrea mai mult din bine şi mai puţin din rău decât altul. În acest sens, justiţia corectivă este menită să îndrepte dezechilibrele: dacă un contract a fost rupt, un prejudiciu sau o vătămare au fost făcute cuiva, justiţia corectivă trebuie să prescrie o compensaţie, pentru a elimina o injustiţie. Cum ceea ce se înţelege prin injustiţie este că egalitatea a fost tulburată, sarcina justiţiei va fi de această dată de a restabili echilibrul stricat prin injustiţie. În acest demers nu mai sunt considerate deloc aspectele personale - prezumate ca egale - ci se măsoară obiectiv dauna sau profitul fiecărei părţi. Egalitatea absolută, numerică apare în faptul că, înainte de a constata că unul face şi altul suferă vătămarea, oamenii sunt consideraţi ca absolut egali.

Justiţia corectivă veghează, deci, ca părţile care intră într-o relaţie să se găsească în condiţii de paritate reciprocă, astfel încât nici una să nu fi dat nici mai mult nici mai puţin decât a primit. Aceste idei că justiţia corectivă presupune o măsurare obiectivă, impersonală şi că reprezintă căutarea unei medii între două extreme injuste sunt redate prin balanţă ca simbol al ei.

Cum a observat un mare filosof italian al dreptului, G. del Vecchio, la Aristotel justiţia distributivă reprezintă domeniul dreptului public, iar cea corectivă se realizează în dreptul civil şi penal. Or, trebuie admis că justiţia penală ţine mai degrabă de cea distributivă, întrucât ea nu vizează numai restabilirea echilibrului rupt între ofensator şi victimă, ci - lucru la fel de important - reprimă ofensa adusă ordinii juridice în general, care este personificată de către stat. În acest sens, se poate spune că se aplică în justiţia penală egalitatea proporţională, dându-se fiecăruia "ce i se cuvine" după gravitatea delictului sau a crimei comise, după gradul de periculozitate socială a autorului, ceea ce înseamnă, cum remarca Del Vecchio, că înfăptuirea dreptului penal aparţine justiţiei distributive.

---

[1] I s-a mai zis şi justiţie *reparatoare*, *parificatoare* sau *sinalagmatică*, iar mai recent şi *justiţie comutativă*.

Aristotel disociază, de asemenea, între legea comună şi legea particulară[1], observând că prima este de obicei nescrisă şi constă în "legea care nu e nici de azi, nici de ieri, care e eternă şi a cărei origine n-o cunoaşte nimeni", iar cealaltă este legea particulară care "pentru fiecare popor a fost definită relativ la el" - fiind aci nescrisă, aci scrisă.

5.6. Între contribuţiile originale aduse de Aristotel trebuie considerată şi elaborarea ideii de echitate, ca un concept fundamental al filosofiei juridice. Punctul de plecare este o subtilă distincţie făcută de el în domeniul dreptului, între acte care obiectiv sunt identice, în sensul că au produs aceleaşi rezultate, de exemplu aceeaşi vătămare, dar care prin atitudinea subiectivă care li se asociază pot fi diferite, pentru că pot fi rezultate din: 1. accident; 2. neglijenţă; 3. intenţie; şi în acest al treilea caz Aristotel disociază între vătămări comise din pasiune şi vătămări comise cu premeditare. Concluzia este necesitatea aplicării diferenţiate a legii pentru a asigura echitatea.

Aristotel înţelege echitatea (*epieikeia*) ca egalitate de tratament pe care aplicarea strictă a legii n-o poate realiza. Şi n-o poate realiza nu pentru că ar fi greşită sau nedreaptă, ci numai pentru că este generală şi de aceea nu poate fi precisă. Echitatea apare aşadar ca o corectare a legii, în scopul individualizării aplicării ei. Este o corectare făcută în spiritul legii prin adecvarea ei la un caz pe care legiuitorul însuşi ar recunoaşte că dacă l-ar fi anticipat ar fi ţinut seama de el în elaborarea legii. Echitatea apare deci ca antidot la generalitatea legii.

Aristotel spunea că justul şi echitatea sunt ambele dezirabile, dar echitabilul este preferabil ca superior justului. Asigurând echitatea, justiţia capătă supleţea riglei arhitecţilor din Lesbos, care era făcută din plumb şi care de aceea putea fi ajustată pe contururile unei linii care nu este dreaptă. Văzând în echitate realizarea deplină a egalităţii, Aristotel o apreciază ca superjustiţie.

Echitatea este considerată o superjustiţie şi pentru că ea încoronează justiţia cu blândeţea, omenia şi mila. În acest sens, în Retorica, Aristotel arată că "este echitabil a ierta slăbiciunile umane şi a privi ... nu la actele însele, ci la scopurile morale, nu la parte, ci la întreg, nu la ceea ce omul este acum, ci la ceea ce a fost mereu sau în general". Este echitabil a reaminti binele mai curând decât purtarea urâtă şi foloasele făcute mai curând decât acelea primite, înclinaţia de a suporta ofensa cu răbdare, de a prefera să apelezi la judecata raţională mai curând decât la violenţă, precizări care valorează ca adevărate definiţii ale mai multor valori asociate justiţiei. Aristotel a înţeles însă că nu există lege pentru fiecare caz particular, că echitatea se poate realiza între limite înguste, întrucât excesele în căutarea ei se pot erija în justificări pentru puterea discreţionară a judecătorului. Aristotel a sesizat caracterul fluid, imprecis al frontierelor dintre echitate şi justiţie, prefigurând astfel teoria conceptelor vagi, (numite *fuzzy*), o teorie elaborată abia în secolul al XX-lea.

Înţelegerea omului ca "*zoon politikon*" l-a determinat pe Aristotel să pună accent pe cadrul social şi în interpretarea dreptului. În acest sens, el cerea cea mai mare precauţie în schimbarea legilor, căci cele mai bune legi valorează puţin dacă nu au intrat în obişnuinţă. Rolul forţei este de asemenea recunoscut de el, dar ca factor exterior, adiţional, căci forţa nu face oamenii mai buni. Se vede că Aristotel a

---

[1] Stagiritul anticipează astfel viitoarea distincţie dintre legea *naturală* şi legea *pozitivă*. Michel Willey nu ezita să afirme că Aristotel este părintele dreptului natural, ca şi al dreptului comparat şi al sociologiei dreptului.

împărtăşit ideea socratico-platonică despre justiţie ca virtute, despre puterea ei educativă excepţională; legiuitorul, cu ajutorul dreptului, face cetăţeanul mai bun[1], îl sprijină în năzuinţa lui spre perfecţiune, adică asigură realizarea deplină a naturii umane[2].

Că bună e guvernarea când asigură suveranitatea legii, întrucât *legea este raţiune fără pasiune*, ca şi multe alte idei aristotelice, sunt adevăruri de o neştirbită actualitate, aşteptând încă şi azi să fie aplicate în practică.

ECU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[1] Această interpretare transpare în definirea ulterioară a dreptului dată de Celsus şi citată de Ulpian: "*Ius est ars boni et aequi*" (Dreptul este arta binelui şi a echităţii).

[2] În optica teleologistă a lui Aristotel, natura unui lucru stă în ce este lucrul în condiţia sa desăvârşită şi perfectă, adică mai degrabă decât în ce e lucrul, în ceea ce e chemat să fie.

6. Filosofii ale epocii elenistice

6.1. Ca urmare a campaniilor lui Alexandru cel Mare în Asia, cultura şi civilizaţia greacă intră într-o etapă nouă, numită Epoca elenistică. Caracteristic pentru această epocă este lărgirea considerabilă a răspândirii culturii greceşti care dobândeşte centre noi de iradiere ca Alexandria, Pergamul şi Babilonul - vechi leagăn al dreptului (Codul lui Hammurabi)[1]. Dar ceea ce cultura şi civilizaţia greacă au câştigat în extensie, au pierdut în puritate prin combinarea cu elemente de cultură orientală. Pe această bază s-a declanşat o criză a culturii, a civilizaţiei şi a mentalităţii greceşti, constând în primul rând, în înlocuirea atitudinii active şi optimiste cu pesimismul sau cel puţin cu atitudinea de renunţare, de evaziune. O dată cu începerea unui declin al cetăţilor greceşti se produce o estompare a civismului şi înlocuirea lui treptată cu individualismul. Tendinţa evazionistă se manifestă şi în amplificarea gândirii utopice[2]. O altă caracteristică a epocii constă în faptul că religia asumă tot mai mult un rol soteriologic.

Pierzând în parte strălucirea din perioada marilor sisteme clasice, în epoca elenistică filosofia va mai înregistra totuşi câteva realizări din care cele mai importante sunt: 1. epicureismul, 2. scepticismul - cu prelungirile lui Academia mijlocie a lui Arcesilau şi Noua Academie a lui Carneade şi 3. stoicismul.

6.2. Epicur (341-270 î.d.Cr.) continuă şi într-un sens dezvoltă filosofia atomistă a lui Democrit. Ca şi acesta, Epicur fundează întreaga existenţă pe două elemente: plinul şi golul, adică atomul şi vidul. În ceea ce priveşte mişcarea atomilor şi devenirea lucrurilor, Epicur înlătură necesitarismul implicat în ideea de ordine perfectă a mişcării atomilor de sus în jos, în linie dreaptă sub acţiunea propriei lor greutăţi, deci, paralel unii cu alţii, idee pe care o susţinuse Democrit şi admite că, în mişcarea lor, atomii pot devia de la linia dreaptă urmând o linie înclinată (*klinamen*), putând intra în coliziune, ceea ce reprezintă fundarea filosofică a ideii de întâmplare, de hazard.

Fiind, ca întreaga filosofie a perioadei elenistice, mai puţin contemplativistă, mai preocupată de problemele vieţii practice, epicureismul s-a impus în istoria filosofiei nu atât prin fizica sa, cât printr-o concepţie etică cu implicaţii juridice, atent elaborată. În acest domeniu, epicureismul este conceput ca o teorie a plăcerii, motiv pentru care mulţi l-au dispreţuit ca un hedonism vulgar, confundându-l pe

---

[1] Găsit la Susa la sfârşitul anului 1901, Codul lui Hammurabi - primul rege, deci fondatorul imperiului babilonian (Babilonia unită cu Asiria) - conţine 282 de articole, reprezentând cea mai veche colecţie de legi cunoscute.

[2] În sens literal, u-topos înseamnă fără loc, adică gânduri despre lucruri neîntâlnite nicăieri, imaginate; astfel, se descriau insule bogate, ca Panhaia, în care oamenii ar fi trăit în linişte şi îndestulare până la 150 ani.

nedrept cu concepţia cirenaicilor. Astfel, dintre greci, cunoscutul istoric Plutarh afirma că nu se poate face din plăcere alfa şi omega vieţii, pentru că sunt mai multe organele care percep durerea şi aceasta din urmă este mai persistentă decât plăcerea. De asemenea, Cicero şi unii dintre creatorii patristicii au detestat epicureismul.

În realitate, etica fondată de Epicur nu se poate confunda cu a cirenaicilor, pe care Epicur însuşi îi numeşte desfrânaţi. El afirmă că plăcerile pot asigura echilibrul şi înlătura suferinţa numai dacă sunt controlate de raţiune. Cel dintâi şi cel mai bun lucru pe care trebuie să-l dobândească oamenii este înţelepciunea care trebuie pusă în slujba vieţii practice. Înţelepciunea asigură atât cunoaşterea cât şi alegerea dorinţelor. Virtutea, în care se uneşte latura teoretică cu cea practică, cunoaşterea cu alegerea, este numită de Epicur *fronesis*.

Ca dovadă că plăcerea este un bine, este evocat faptul că animalele caută plăcerea şi evită durerea, iar principiul etic constând în a fugi de durere şi a căuta plăcerea nu este derizoriu, întrucât Epicur are o concepţie elevată despre plăcere. El distinge între două feluri de plăceri şi anume:

1. plăcerea în repaus - calmă şi persistentă, care este lipsa oricărei dureri fizice şi a oricărei nelinişti sufleteşti;

2. plăcerea în mişcare - vie, rapidă, trecătoare, constând în satisfacerea nevoilor corporale. Epicur arată că prima este spirituală şi ea este adevărata plăcere, plăcerea constitutivă. De acest gen - calme, durabile, spirituale - sunt, de exemplu, amintirea unei plăceri trecute şi gândul la plăcerea viitoare.

În trecerea dincolo de limitele prezentului, prin bucuria pentru plăcerile care nu mai sunt şi pentru cele care vor fi, vede Epicur superioritatea plăcerilor spiritului faţă de cele ale corpului, care sunt ancorate în prezent.

Aşa se face că înţeleptul, dacă ştie să evoce cu destulă tărie plăceri trecute, poate fi fericit şi în boală, în suferinţă, chiar închis în taurul lui Phalaris[1].

Epicur clasifică de asemenea, dorinţele în trei grupe:

1. naturale şi necesare (foamea, setea, plăcerile auzului, ale vederii);

2. naturale şi nenecesare (căsătoria, creşterea copiilor);

3. nenaturale şi nenecesare (bogăţia, onorurile).

Omul poate fi fericit - după Epicur - satisfăcându-şi dorinţele naturale şi necesare. Pentru el, idealul este să te faci un mic punct în spaţiu şi în timp pentru a nu lăsa loc durerii.

6.3. Epicur a emis câteva idei importante despre justiţie, pe care a interpretat-o ca o convenţie, un contract încheiat între oameni pentru a nu se vătăma reciproc. Unde nu este contract - ca de exemplu între animale sau între oameni şi animale - nu există nici justiţie, nici injustiţie. În această situaţie se găsesc - afirma el - şi popoare care n-au putut sau n-au vrut să încheie între membrii lor înţelegeri mutuale. Concluzia este relativizantă, căci, reducându-se la convenţia de a nu vătăma şi a nu fi vătămat, justiţia nu este absolută. Orice este dovedit că este de folos este just; iar în ziua în care o lege pierde utilitatea, pierde şi respectabilitatea sa.

Epicur afirmă că justiţia e aceeaşi pentru toţi, deşi recunoaşte că în aplicarea ei la cazuri particulare, în procese, nu toţi oamenii apreciază aceleaşi lucruri ca drepte.

---

[1] Phalaris - tiran din Agrigento, în secolul al VI-lea î.d.Cr., care ardea victimele în pântecele unui taur din aramă încinsă de foc, pentru a se amuza auzind strigătele de durere ieşind ca un muget pe nările şi gura taurului.

Prin aceste câteva idei, Epicur apare ca precursor îndepărtat al unor orientări deosebit de viguroase în filosofia ulterioară a dreptului şi anume al teoriei contractualiste asupra dreptului şi al utilitarismului juridic.

6.4. Plasându-se cu deosebire în antecedentele filosofiei cunoaşterii - a cărei formă istorică a fost - scepticismul este mai puţin important din punctul de vedere al filosofiei juridice, urmărit cu predilecţie în această cercetare. Nu pot fi omise totuşi implicaţiile de ordin comportamental, practic, antrenate de doctrina sceptică a cărei influenţă în antichitate a fost mare.

Scepticismul a fost inaugurat de Pyrrhon (365-275 î.d.Cr.), dar a cunoscut o recrudescenţă deosebită în secolele I şi al II-lea e.n. Doctrina sceptică este axată pe ideea de îndoială, rezultată din faptul că nu ştim nimic sigur. Întrucât nici senzaţiile, nici opiniile noastre nu sunt nici adevărate nici false, nefiind siguri de nimic să ne îndoim de orice. Mai curând decât a zice despre un lucru că este în cutare fel, să zicem că pare că este, poate că este în cutare fel.

Concluziile de ordin practic, trase din această îndoială permanentă, sunt, în primul rând, să suspendăm judecata (epoké), adică să nu judecăm despre nimic că este prin natura lui bun sau rău; de asemenea, să nu ne pronunţăm asupra a nimic (afazia); apoi, să nu alegem nimic în mod deliberat. Cel care crede că unele lucruri sunt bune, iar altele rele se tulbură în legătură cu orice: fuge după unele lucruri sau fuge de altele. Or, epoké-ul, afasia şi abţinerea de la opţiuni deliberate ne asigură liniştea, pacea sufletului - numită de sceptici ataraxia şi, prin aceasta, fericirea.

Încă Aristotel a respins scepticismul, arătând că indiferentismul preconizat de el este incompatibil cu viaţa, întrucât viaţa înseamnă alegere, acţiune, luare de atitudine şi chiar abţinerea este o luare de atitudine, tot aşa cum apolitismul este o politică.

Se poate arăta, de asemenea, că scepticismul se înfrânge singur, încălcând principiul noncontradicţiei atunci când afirmă sigur că nimic nu este sigur; singurul lucru sigur fiind că nimic nu este sigur, este, deci, totuşi ceva sigur. De aceea, scepticismul radical apare ca un dogmatism răsturnat.

6.5. Filosofia cea mai elaborată din epoca elenistică este stoicismul, al cărui nume provine de la *stoa*, însemnând portic sau galerie sub care a fost expusă această învăţătură de către creatorul său - Zenon din Citium[1], învăţătură dezvoltată de discipolii săi Cleante, Crisip şi apoi la Roma, de către Seneca, Epictet şi Marc Aureliu.

Şi stoicii consideră înţelepciunea ca lucrul cel mai de preţ pentru om. Dar ei dau înţelepciunii - ca şi epicureicii - o interpretare mai complexă, în sensul că este alcătuită din cunoaşterea fizicii, a logicii şi a eticii.

În doctrina lor fizică stoicii se inspiră din teoria lui Empedocle din Agrigent despre cele patru elemente simple constituente ale lumii: apa, aerul, focul şi pământul. Originalitatea lui Zenon constă însă în gruparea acestor elemente două câte două şi conceperea fiecărei perechi ca alcătuind un principiu al existenţei: aerul şi focul sunt principiul activ, iar pământul şi apa - principiul pasiv.

Principiul activ este un fel de suflet al universului - numit *pneuma* adică suflu, spirit. În concepţia stoică sufletul, făcut din aer şi foc, este deci material, caracter pe care stoicii l-au argumentat prin răspândirea sufletului în tot corpul şi prin asemănarea morală a copiilor cu părinţii ce le-au dat naştere.

---

[1] Cition - orăşel din Cipru.

Întrucât sufletul universal are intenţionalitate, el îndrumă universul spre un scop: lumea este un animal şi încă un animal inteligent - afirmau stoicii. Atunci când principiul pasiv (pământul şi apa) şi-a epuizat toate posibilităţile, principiul activ schimbă sensul mersului lucrurilor şi Universul se întoarce la început: evenimentele realizează un cerc închis, care a fost numit *anulus aeternitatis* (inelul eternităţii). Se susţine, deci, repetarea veşnică a evenimentelor în cele mai mici amănunte: Socrate va fi iar văzut umblând desculţ pe străzi şi discutând în agora, din nou va fi acuzat şi condamnat etc. Această veşnică reîntoarcere este o lege de aramă care acţionează cu necesitate. Stoicii îndulcesc totuşi fatalismul, implicat în concepţia lor prin ideea cunoaşterii, în sensul că oamenii înţelepţi nu urmează legea universală pentru că li se impune, ci pentru că ştiu că aşa trebuie să procedeze (*Volentem ducunt fata, nolentem trahunt*)[1]. Convingerea stoicilor despre rolul cunoaşterii în raportarea omului la legea universală apare şi în îndemnul lor de a te face sclavul filosofiei, pentru a avea parte de adevărata libertate. Cunoaşterea este condiţia fericirii în viziunea stoicilor greci.

Nu ne vom ocupa aici de logica stoicilor, deşi a fost dezvoltată cu strălucire de Crisip - cel mai mare logician antic după Aristotel. Logica stoicilor greci este şi prima teorie profundă asupra limbajului uman.

6.6. Etica stoică este fundată pe înţelegerea faptului că omul nu este nici în faţa naturii, nici deasupra ei, ci în sânul naturii şi, pe baza cunoaşterii, el poate duce o viaţă conformă cu natura. Stoicii admit principiul moralei cinicilor că tot ce e natural e bun, adăugând că viaţa după natură şi viaţa după raţiune trebuie unite şi nu opuse. Unitatea dintre natură şi raţiune - idee plină de consecinţe - apare în faptul că, atunci când omul trăieşte în comuniune cu natura, se supune legilor ei şi acţionează raţional în acelaşi timp. În această identificare îşi au originile raţionalismul şi naturalismul filosofiei stoice.

Stoicii edifică o morală austeră după care fericirea stă în virtute, iar virtutea constă în indiferenţa faţă de toate bunurile care nu depind de voinţa noastră, care ne sunt exterioare ca bogăţia, frumuseţea, sănătatea, nobleţea naşterii. Toate sunt indiferente[2] întrucât nu stă în puterea noastră ca să ni le dăm şi, dacă le avem, ca să le păstrăm. Indiferenţa trebuie extinsă şi asupra suferinţei considerată exterioară fiinţei umane, întrucât nu e în puterea noastră de a o suprima.

Aşadar, virtutea ia forma unei indiferenţe suverane, mergând până la negarea durerii; stoicii afirmau că cel ce nu ştie să suporte o nenorocire este cu adevărat un nenorocit. Maxima preferată a stoicilor era "*sustine et abstine*[3]".

Termenul "stoic" s-a adjectivizat, însemnând şi azi om impasibil, imperturbabil, răbdător, dar şi devotat până la sacrificiu. Pe lângă înţelepciune, stoicii preţuiesc voinţa care asigură calmul şi forţa sufletului omului înţelept. Esenţialul în morala stoică este îndemnul la virtute.

Virtutea este singurul bine real şi absolut, iar viciul este singurul rău pozitiv; celelalte bunuri exterioare sunt indiferente, putând fi admise sau evitate. Omul

---

[1] "Pe cei care vor soarta îi duce, pe cei care nu vor îi trage".

[2] Diogene Laerţiu în "Despre vieţile şi doctrinele filosofilor" povesteşte că, pentru a se controla măsura în care stoicii cred în ceea ce propovăduiesc, lui Persaios - discipol şi apropiat (secretar) al lui Zenon - i-a fost adusă vestea (falsă) că proprietatea i-ar fi fost cucerită de duşmani; şi cum Persaios a pălit, i s-a spus: "vezi că bogăţia nu e un lucru care te lasă rece!?".

[3] "Rabdă şi stăpâneşte-te".

înţelept poate gusta fericirea şi fără aceste bunuri, ba va fi cu atât mai fericit cu cât nu se va ocupa de ele, ci numai de îndeplinirea datoriei. Pasiunile - plăceri şi vicii - trebuie nu numai înfrânate, ci stârpite din rădăcină.

Raportată la viaţa socială, maxima stoică "a duce o viaţă conformă naturii" devine "a te supune legii". Valori ca sinceritatea, recunoştinţa, adevărul erau asociate justiţiei de stoici, care au elaborat o întreagă teorie despre interdicţia furtului.

În acest sens, morala stoică include cultul datoriei. Efortul principal al gândirii stoicilor a constat în încercarea de a concilia obligaţiile naturale cu voinţa liberă a oamenilor.

6.7. O inovaţie importantă produsă în concepţia despre societate a stoicilor este că ei renunţă la polis, considerând comunitatea umană în ansamblu, umanitatea. Este aşa-numitul cosmopolitism stoic, exprimat pregnant în formula: "un bine, un stat, un drept". Omul diferă de alt om nu prin apartenenţă la alt polis, ci numai prin faptul fie că e un înţelept care cunoaşte şi recunoaşte doctrina stoică, fie că e un prost care n-o face. Adevăratul polis pentru raţiune nu e nici un polis existent ca Atena sau Alexandria, ci comunitatea oamenilor înţelepţi; toţi sunt supuşi - zicea Crisip - la o singură lege (nomos) care este stăpânul tuturor. Această lege este ceea ce s-a numit dreptul natural. Acţiunile omului sunt de două categorii: unele conforme, iar altele neconforme cu raţiunea şi deci cu natura omului. Conformitatea perfectă a actelor cu raţiunea şi cu natura apare în îndeplinirea legii. Oamenii sunt de două feluri - pentru stoici: sau buni pentru că sunt conduşi de raţiune, sau răi pentru că sunt stăpâniţi de instincte, de pasiuni şi ignoranţă. Mai bun sau mediocru sunt valori neacceptate de către stoici[1]. Puritanismul moralei stoice face parte din sursele de inspiraţie ale doctrinei creştine.

Dintre stoicii greci, Crisip s-a ocupat mai mult de aplicarea moralei la drept, el fiind reperul principal al juriştilor romani de orientare stoică. Maxima că omul trebuie să trăiască conform naturii este schimbată de Crisip, în sensul că trebuie să trăiască conform naturii umane. Pe această bază, el a demonstrat că principiul dreptăţii şi al echităţii are originea în natura fiinţelor raţionale, emiţând în acest fel ideea de drept natural, care este fondat simultan pe natură şi pe raţiune[2].

Stoicismul a fost - dintre şcolile filosofice din Grecia - cea mai larg receptată de gândirea romană. Înainte de a vorbi de stoicismul roman, reprezentat de Seneca, Epictet şi Marc Aureliu, ne vom opri asupra lui Cicero, care a jucat un rol deosebit în cultivarea preferinţei pentru morala stoică, socotind-o cea mai apropiată de caracterul poporului roman şi cea mai capabilă să formeze cetăţeni cinstiţi şi magistraţi integri.

---

[1] Zenon credea că o linie dreaptă separă înţelepţii de nebuni, întrucât dacă-ţi lipseşte o singură calitate, îţi lipsesc toate, dacă ai un singur viciu, le ai pe toate. Căci, ce importanţă are dacă cineva se îneacă în mijlocul sau la malul râului!

[2] Anume, pe "dreapta raţiune" (*ortos logos*).

7. Filosofia romană a dreptului

7.1. Marcus Tullius Cicero (106-43 î.d.Cr.), om politic şi strălucit orator roman, s-a ilustrat, consul fiind, prin dejucarea conjuraţiei lui Catilina, ceea ce i-a adus renumele de Părinte al patriei. În discursurile politice ("Catilinare", "Philipice") şi în pledoariile sale, Cicero a dus elocinţa latină la apogeu.

În filosofie, iniţial a preferat concepţia probabilistă a Noii Academii, condusă de Carneade, dar a fost profund cunoscător şi admirator al marilor doctrine - pitagoreică, academică, peripatetică, stoică - repudiind numai epicureismul. Scrierile sale filosofice[1] redau sincretic mai toate doctrinele şcolilor greceşti, Cicero fiind un gânditor eclectic, un erudit mai important pentru istoria filosofiei decât pentru filosofia însăşi. O contribuţie originală aduce el în filosofia dreptului, domeniu în care se resimte influenţa netă a stoicismului.

Cicero preia şi dezvoltă ideea de drept natural al cărei conţinut universal şi fix îl putem cunoaşte în baza identităţii dintre raţiune şi natura umană. Pe urmele lui Crisip care arătase că planta, animalul şi omul sunt legate între ele prin participarea la o natură comună, dar că ele au, în acelaşi timp, şi natură proprie, Cicero arată că animalele şi omul au în comun dorinţa de a se uni (*conjunctio*), de a procrea (*procreatio*), de a-şi creşte progenitura (*educatio*), la care se adaugă năzuinţa spre conservare şi dorinţa de a evita tot ce poate dăuna; dar omul are, de asemenea ca natură proprie, că este dotat cu raţiune, posedând înclinaţii pe care nu le împărtăşeşte cu animalele; înclinaţia către frumos, adevăr şi just.

Natura omului este raţională; omul trebuie să acţioneze conform raţiunii sale, care nu este decât o parcelă a Raţiunii cosmice, care conduce universul. Adevărata lege e raţiunea naturii, logosul naturii cum ziceau vechii stoici. Mai ales în Despre legi, Cicero afirmă că există în om, o dreaptă raţiune - *ratio recta* - care emite porunci[2] ce trebuie respectate de toţi oamenii, fie ei guvernanţi sau guvernaţi, căci ele sunt conforme cu natura omului. Dreapta raţiune este universală, adică distribuită la toţi, şi eternă.

Având izvorul în raţiune şi aceasta fiind tocmai natura umană, legea este deci fondată pe natură, nu pe obicei sau convenţie, cum credea Epicur. Concluzia lui Cicero este, deci, că a viola dreptul înseamnă a acţiona contra naturii, a nega legea universală.

---

[1] Aceste scrieri sunt numeroase şi consacrate unei tematici importante şi variate, precum: despre divinitate (*De natura deorum*); despre acţiunile umane îndreptate spre scopul final care este fericirea supremă (*De finibus bonorum et malorum*); despre dregătorii şi despre obligaţiile morale (*De oficiis*); despre legi (*De legibus*); despre organizarea statului (*De republica*); despre destin (*De fato*); despre ghicitorie (*De divinatione*) ş.a.

[2] Aceste porunci ale dreptei raţiuni sunt legi: "*lex nonscripta, sed lex*".

Dreptul - arată Cicero - este cea mai înaltă raţiune întipărită în natură care porunceşte ce trebuie să fie făcut şi interzice contrariul. În contrast cu alte fiinţe, omul participă la raţiunea naturii pentru că el însuşi posedă raţiune şi de aceea poate înţelege legea naturii. Dar din aceasta nu rezultă că legile naturii sunt produse ale raţiunii[1]. Un personaj din *De legibus* arată în acest sens că, după părerea celor mai înţelepţi, Legea nu e o invenţie a spiritului uman, nici un decret al popoarelor, ci *ceva etern care guvernează lumea întreagă, arătând ce e înţelept a prescrie sau a interzice*. Această lege, ziceau ei, totodată primă şi ultimă, este spiritul lui Dumnezeu promulgând obligaţii şi interdicţii la fel de raţionale. Pe această bază spiritul înţeleptului ştie ce trebuie poruncit şi de la ce trebuie opriţi oamenii.

În numele acestei concepţii despre drept ca expresie a naturii umane, Cicero supune unei critici aspre convenţionalismul şi utilitarismul epicureic. Căci, dacă în supunerea la legi scrise şi la instituţii ale popoarelor, cum zic cei ce o susţin, utilitatea este măsura tuturor lucrurilor, va dispreţui şi va încălca legea acela care va crede că găseşte în aceasta un avantaj. Nu mai există justiţie dacă nu există o natură generatoare de justiţie. Dacă pe utilitate se fondează ea, o altă utilitate o răstoarnă. Dacă, deci, dreptul nu se bazează pe natură, toate virtuţile dispar - scrie Cicero în Despre legi.

De asemenea, împotriva individualismului epicureic Cicero vede în justiţie un instrument de realizare a binelui public, convingere exprimată în celebra maximă ciceroniană: "*Salus populi suprema lex*"[2].

Este remarcabil că, plecând de la "*ius naturale*", înţeles ca universal, Cicero ajunge la ideea de "*ius gentium*" - dreptul neamurilor, al popoarelor - afirmând că normele acestuia pot fi considerate *ius humanum* numai dacă pot fi arătate ca având o fundare filosofică. Pe lângă exprimarea dreptului natural în normele lui *ius gentium* care este comun pentru toate popoarele, statul (*civitas*) trebuie să instituie normele lui *ius civile*, care, de asemenea, dacă intră în conflict cu "*ius naturale*" nu sunt drept adevărat, ci reguli arbitrare.

7.2. Deşi Cicero dă informaţii numeroase asupra dreptului natural, el nu formulează o definiţie a acestuia. În epocă - la alţi jurişti romani, la Ulpian de exemplu - dreptul natural era definit prin următoarea triplă exigenţă: "*honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*"[3].

Cicero s-a preocupat cu predilecţie să explice prima din aceste cerinţe - necesitatea unei vieţi decente, întemeiată pe *ratio recta vivendi*. În acest sens, în Despre legi el vorbeşte despre respectul faţă de zei, despre datoria faţă de patrie, de părinţi, de rude, despre recunoştinţă şi înclinarea spre iertare, despre respectul faţă de cei ce ne sunt superiori prin vârstă, înţelepciune şi stare, adăugând la dreptul natural şi valori ca cinstea şi sinceritatea. Sunt însuşiri cărora Cicero le-a arătat preţuirea în tot cursul vieţii sale.

Singurele domenii ale filosofiei în care gânditorii romani au adus contribuţii originale au fost filosofia morală şi filosofia juridică. La loc de frunte printre aceşti gânditori, pe lângă Cicero, trebuie socotiţi stoicii romani - Seneca, Epictet şi Marc Aureliu.

---

[1] "*Lex - non hominem ingeniis excogitata*" - legea nu este născocire a minţii omului.

[2] "Binele poporului (este) legea supremă".

[3] *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* - Preceptele dreptului sunt acestea: a trăi decent, a nu vătăma pe nimeni, a da fiecăruia ce este al său.

7.3. Seneca (4-65 d.Cr.) prezintă şi profesează filosofia ca efort spre virtute. Spre deosebire de Cicero care socotea filosofia o recreere (răgaz) elevată, Seneca arată că ea nu vizează să încânte spiritele, nu este un amuzament, ci este menită să vindece sufletele, să aducă ajutor tuturor celor care sunt în nevoie, care au sabia deasupra capului. Plictiseala, obişnuinţa în rău, uşurinţa sunt maladii ale sufletului cu care filosofia are de luptat.

Cercetând, ca şi stoicii greci, diferenţele dintre animale şi om, Seneca a dat o descriere a instinctului şi în general a psihologiei animale la care numai în secolul nostru s-au mai adăugat câteva lucruri. El a arătat că animalele au imagini care constituie impulsul lor spre mişcare (*impetus*), dar activitatea lor este oarbă, inflexibilă, inconştientă ca orice forţă a naturii, că nu diferă de la un individ la altul şi nu cunoaşte nici lacune, nici progrese. Toate pânzele păianjenilor - ca şi toate celulele albinelor - sunt asemănătoare; producerea lor nu se bazează pe exerciţiu, ci pe date înnăscute. Caracteristic pentru psihologia animală, arată Seneca, este că percep prin simţuri prezentul şi au o noţiune vagă a trecutului, dar viitorul le este închis.

Ceea ce deosebeşte omul este raţiunea - instrument al prevederii, al anticipării; prin raţiune, prin spirit, toţi oamenii sunt egali: nu sunt nici sclavi, nici liberi, scrie Seneca, contestând caracterul natural al sclaviei. Omului însă îi este proprie pasiunea, în care se împlinesc raţiunea şi voinţa. Condamnată de stoicii greci - ca tulburare a sufletului de către Zenon, ca izvorând din judecata falsă de către Crisip - pasiunea care e moderată, care nu exclude domnia raţiunii, este acceptată de către stoicii latini. Altfel, pasiunile, inclusiv cele patru fundamentale - durerea, teama, plăcerea, dorinţa - sunt opuse înţelepciunii, precum boala sănătăţii.

Seneca aprofundează învăţătura lui Zenon despre consecvenţă, despre statornicie ca regulă de viaţă, arătând că "cel mai înalt bine este concordanţa sufletului cu el însuşi". În schimb, el nu împărtăşeşte opinia stoicului grec că cine nu e înţelept e nebun, admiţând că există trei grade în dobândirea înţelepciunii: primul e acela în care omul s-a eliberat de cele mai multe şi mai mari vicii, dar nu de toate; al doilea grad este acela în care omul este eliberat de vicii şi de pasiuni ieşite de sub controlul raţiunii, dar rămâne expus să recadă în ele; gradul cel mai înalt de înţelepciune aparţine celui care nu mai e expus să recadă în vicii şi pentru a fi pe deplin înţelept nu-i mai lipseşte decât conştiinţa înţelepciunii sale. Seneca se indigna în faţa faptului că străinii învinşi ajunseseră să dea legi învingătorilor[1], stare de lucruri satirizată şi de Juvenal. Or, aceasta era dovada înţelepciunii romanilor de a accepta împrumuturi spirituale care le accelerau dezvoltarea.

Înţelepciunea asigură libertatea, căci Dumnezeu nu ne constrânge numai cu forţa, ci ne convinge prin raţiune; acţiunea înţeleptului se fondează pe voinţa care obţine asentimentul raţiunii, al dreptei judecăţi (*ratio recta*).

Seneca atacă cu vigoare exemplul de cruzime propagat prin luptele gladiatorilor la circ, precum şi sclavia; de altfel, afirmă el, cea mai bună parte din om scapă sclaviei: şi când corpul aparţine stăpânului, sufletul e liber şi îşi aparţine. Sub influenţa doctrinei umaniste a stoicilor, unul din marii jurisconsulţi romani - Ulpian - afirma că societatea, apărută din dorinţa omului de a face servicii altuia, se fondează pe un drept natural de fraternitate.

7.4. Epictet (50 - 130) - grec, născut sclav, trăieşte la Roma până în anul 94, când Domiţian expulzează filosofii; după aceea trăieşte pe coasta Adriaticii la Preveza, în

---

[1] *Victi victoribus leges decret.*

Epir, unde ţine şcoală filosofică cu largă audienţă. Învăţătura sa orală ni s-a transmis datorită faptului că a fost "tahigrafiată"[1] de un discipol, Arrian, sub forma a două cărţi "Discuţii" şi "Manual"[2].

Epictet exprimă cu claritate doctrina stoică, pornind de la distincţia fundamentală între lucrurile care depind de noi - judecata, dorinţa, aversiunea - şi lucrurile care nu depind de noi - sănătatea, frumuseţea şi subliniază că, dacă avem înţelepciunea de a ne ataşa numai de ceea ce depinde de noi şi de a nu râvni la ceea ce nu depinde de noi, nimic nu ne poate atinge.

Rezultă că numai raţiunea va decide, în orice împrejurare, ceea ce este bine sau rău, drept sau nedrept, nobil sau josnic. În raţiunea naturală au sursa toate regulile conduitei, idei prin care stoicii au sesizat esenţialul teoriei dreptului natural.

Libertatea derivă din raţiune, acea parte divină a sufletului omenesc. Libertatea constă în a stăpâni gândirea şi dorinţa, în a te retrage în faţa relelor din afară în azilul inviolabil al voinţei proprii[3]. În concepţia lui Epictet apare în modul cel mai clar că esenţa moralei este o virtute negativă: suportă şi abţine-te, considerată suficientă pentru ca omul să fie fericit şi liber.

7.5. Marc Aureliu (121-180) împărat roman[4] şi filosof stoic care aprofundează ideile de temperanţă, blândeţe, efort spre perfecţiune. Rostul filosofiei sale este, după el, să ajute omul să devină "stăpân pe sine". Paradoxal, împăratul-filosof are o conştiinţă mai netă a neputinţei omului. Lumea urmează cursul ei implacabil şi, pentru că noi nu putem schimba legile ei, trebuie să avem înţelepciunea de a accepta că, ceea ce convine ei, ne convine şi nouă, dat fiind că tot ce se întâmplă, se întâmplă pe bună dreptate. Înţelept este să te comporţi în aşa fel încât să dovedeşti naturii că iubeşti ce iubeşte şi ea, căci este inutil şi ridicol să aduci plângere contra naturii.

Fericirea este virtutea, iar virtutea fundamentală este resemnarea, care echivalează cu adevărata libertate. Marc Aureliu afirmă că singura referinţă exterioară a utilităţii scurtului spaţiu al unei vieţi este binele comunităţii: "ceea ce nu este util stupului, este cu atât mai puţin util albinei".

În general, în timp ce epicureicii au propovăduit evaziunea, distragerea omului, stoicii greci şi romani au preconizat, dimpotrivă, asumarea, rezistenţa, dârzenia, lupta. Marc Aureliu cerea omului să fie ca un promontoriu de care se sparg fără încetare valurile.

---

1 Tahigrafie - un sistem antic de scriere rapidă (stenografie).

2 "*Diatribai*" şi "*Encheiridion*".

3 Nimic nu poate îmblânzi voinţa, decât voinţa însăşi - spunea Epictet.

4 Întruchipare unică, în istoria de până acum, a "filosofului rege", visat de Platon.

8. Filosofia creştină: Patristica. Aureliu Augustin

8.1. Paralel cu o filosofie neoplatonică, în unele privinţe influenţată de acest neoplatonism, totuşi în luptă cu el[1], s-a constituit filosofia creştină, prin care s-a produs o reală cotitură în viaţa spirituală. Istoria filosofiei creştine se suprapune cu istoria elaborării doctrinei teologice creştine. Autorii acestei doctrine au fost numiţi părinţi (*patres*) ai bisericii, de unde opera lor şi studiul ei au primit numele de patristică.

Au existat trei grupe de autori ai patristicii şi anume: părinţi alexandrini, părinţi greci şi părinţi latini.

Dintre părinţii alexandrini, Clement din Alexandria, care trăieşte către sfârşitul secolului al II-lea p.Cr., era un mare admirator al filosofiei clasice greceşti şi cu deosebire al lui Platon. El consideră că Filosofia a fost un dar pe care Dumnezeu l-a făcut păgânilor, prin intermediul verbului, pentru a-i pregăti pentru creştinism, cum i-a pregătit pe Evrei prin Lege.

O elaborare mai aprofundată a teologiei creştine realizează un elev al lui Clement, Origen (185-254), care desăvârşeşte opera dascălului său. Origen dezvoltă teoria Trinităţii ale cărei trei persoane, deşi eterne, sunt inegale, ierarhizate. Dumnezeu este considerat inefabil şi incomprehensibil, relevându-se prin Verb - primul său născut. La rândul său Spiritul - Sfântul Duh - primeşte tot ce are şi tot ce este de la Fiul, precum şi acesta primise de la Tatăl.

Sursa răului în lume nu este nici voinţa divină, dar nici materia, ci decăderea sufletelor care se îndreaptă liber spre rău. Origen afirmă că binele va sfârşi însă prin a triumfa în toate sufletele.

De la învăţătura lui Origen au pornit părinţii greci - Atanasie, Vasile din Cezareea şi Grigore din Nazianz. Ei moderează ideea lui Origen despre salvarea tuturor sufletelor, arătând necesitatea luptei contra răului, a pregătirii pentru viaţa de dincolo. Atanasie a elaborat ideile adoptate de Conciliul de la Niceea, din 325, care a condamnat arianismul[2].

Părinţii latini s-au ocupat mai ales, în stilul pragmatic al romanilor, de problemele practice ale creştinismului, având o atitudine ostilă faţă de filosofie. Astfel, Tertulian (160-245) considera filosofia operă demonică şi pe Socrate un damnat. El se întreba ce au în comun Atena şi Ierusalimul, Academia şi Biserica? Alţi părinţi latini ai bisericii ca Arnobiu şi Lactanţiu (mort către anul 300) au atenuat, menţinând totuşi atitudinea antifilosofică, atitudine înlăturată definitiv de Aureliu Augustin, care a fost el însuşi un mare filosof, singurul dintre părinţii latini şi adevăratul fondator al filosofiei creştine.

---

[1] Neoplatonicii s-au opus creştinismului, reînnoind şi punând în circulaţie vechi superstiţii.

[2] Doctrină care nega unitatea şi consubstanţialitatea celor trei persoane ale Trinităţii, contestând divinitatea lui Cristos.

8.2. Augustin s-a născut în 354 într-o localitate din Algeria de astăzi şi a trăit până în 430, când era episcop tot în Nordul Africii (la Hippon în Numidia). Născut din tată păgân şi mamă creştină[1], Aureliu Augustin face studii aprofundate şi devine retor. În filosofie, aderă iniţial la scepticismul moderat al Noii Academii, a cărei doctrină era probabilismul, dar ajunge curând la convingerea că îndoiala nu este suficientă, că pentru fericirea omului este nevoie de adevăr.

După Augustin, obiectul filosofiei este cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Fizica este fără importanţă, chiar de evitat, pentru că omul trebuie să pătrundă în sine în loc să iasă de acolo. De altfel, cunoaşterea de sine este cea mai la îndemâna omului, căci spiritul nu cunoaşte bine decât ceea ce îi este prezent, şi ceea ce îi este cel mai prezent este el însuşi. Augustin a realizat o înţelegere profundă a conştiinţei ca reflexivism de al doilea ordin, ca rezultat al replierii conştiinţei asupra ei înseşi, afirmând că nu simţim dacă nu simţim simţirile şi că nu înţelegem dacă nu înţelegem înţelegerea.

Drept componente ale sufletului, Augustin relevă memoria, intelectul şi voinţa. Accentuarea rolului memoriei se explică şi prin faptul că el cochetează oarecum cu teoria reminiscenţei a lui Platon, afirmând, de exemplu, că spiritul se depăşeşte considerabil pe el însuşi, în sensul că nu avem conştiinţa unor idei care trăiesc în noi în stare latentă. În schimb, Augustin a lăsat în umbră latura afectivă a sufletului omenesc, întrucât ea poate juca un rol nefast; sufletul poate fi învins de pasiune când el a pierdut adevărata sa natură prin coruperea de către păcat.

În centrul filosofiei augustiniene stă tocmai această viziune despre omul pierdut prin păcatul strămoşesc şi salvat prin graţia divină. Condiţia omului decăzut este de a nu putea să nu păcătuiască, întrucât voinţa sa este neputincioasă; tot ce omul face bine este de la Dumnezeu. Libertate n-a avut decât Adam, dar el a folosit-o pentru a se pierde; de atunci nimic bun nu este fără graţia divină, doctrină exprimată concis în cuvintele *nemo bonus*. În cadrul acestei teologii a graţiei, Augustin elaborează o înfricoşătoare doctrină a unei duble predestinări prin care, din clipa naşterii, copiii primesc sau mântuirea sau damnarea, teză inconsistentă cu universalismul (*catholicos* = universal) creştin conform căruia Dumnezeu doreşte salvarea tuturor oamenilor.

8.3. Ca ultimul şi cel mai mare gânditor al antichităţii creştine, Augustin construieşte o concepţie despre societate, despre politică, drept şi morală în care se recunosc idei ale filosofiei şi ale moralei stoice, care sunt profund modificate de contextul nou în care apar. Continuând o idee a stoicilor, patristica dezvoltă o teorie despre *Civitas Dei*; existând însă numai în cer, această cetate a lui Dumnezeu era reprezentată pe pământ de comunitatea credincioşilor. Într-o lucrare având chiar titlul "*De Civitate Dei*", Augustin tinde să considere că cea mai înaltă reprezentantă a cetăţii divine pe pământ este biserica. Biserica se găseşte implantată în "*Civitas terrena*", adică în comunitatea laică a omenirii, care are o organizare politică.

Când forma de organizare politică este ceea ce el numeşte regnum, adică statul în sens strict, Augustin sugera că acesta este o mare bandă de tâlhari atunci când este lipsit de drept[2]. El are, în schimb, despre republică o părere mai bună, socotind-o o comunitate întemeiată pe faptul că toţi membrii ei preţuiesc sau iubesc

---

[1] Sfânta Monica - mama lui Augustin, canonizată de Biserica catolică.

[2] În La Cité de Dieu, XIX, 22, el se întreba "ce sunt Statele fără justiţie, dacă nu asociaţii de briganzi?".

(*diligere*) aceleaşi valori. O asemenea caracterizare a republicii implică ideea de concordie a membrilor ei.

Printre valorile preţuite în comun în cadrul republicii figurează, desigur, justiţia pe baza căreia se instituie dreptul.

În interpretarea ideii de justiţie, Augustin acceptă, în linii generale, concepţia stoicilor greci şi romani care, în contextul teoriei dreptului natural, o defineau prin tripla cerinţă de a trăi decent, a nu face rău nimănui şi a da fiecăruia ce i se cuvine. Augustin pune accentul pe această ultimă notă definitorie a justiţiei, afirmând că "justiţia este virtutea care asigură fiecăruia ce îi revine". El prelungeşte această idee în sensul că este cu atât mai just să dai lui Dumnezeu ce i se cuvine. Această precizare nu este un adaos oarecare, ci devine ideea centrală a concepţiei augustiniene, în lumina căreia justiţia include şi pietatea, îndeplinirea datoriilor omului faţă de Dumnezeu şi de biserica lui. Credinţa în Dumnezeu, venerarea şi adorarea Lui devin astfel trăsături fundamentale ale justiţiei.

Dincolo de aceste precizări, la Augustin filosofia dreptului se împleteşte strâns cu filosofia politică. Dreptul este privit ca instrumentul principal pentru întronarea unei ordini politice, caracterizată prin pacea socială. Raţiunea de a fi a dreptului este asigurarea păcii: *opus iustitiae-pax*[1], proclama Augustin.

Determinarea păcii ca scop al dreptului pare o marginalizare a rolului lui numai dintr-o perspectivă seculară, eventual ateistă, pentru Augustin asigurarea şi protecţia păcii fiind de importanţă capitală, pentru că permite oamenilor să se ocupe de ei înşişi, de salvarea sufletului. Augustin, ca şi întreaga patristică, pare să accepte statu-quo-ul, întrucât, dincolo de asigurarea păcii, nu interesează sub ce gen de guvernare se pregătesc oamenii pentru viaţa de apoi.

8.4. Aşa cum am arătat mai sus, Augustin înţelege dreptul numai ca emanaţie a justiţiei. Spre deosebire de concepţia clasică socratico-platonică, îmbrăţişată şi de patristica anterioară lui Augustin, pentru care întreg dreptul pozitiv era o aproximare a justiţiei şi trebuia considerat drept veritabil, Augustin, în baza identificării dreptului cu justiţia, refuză să recunoască legii injuste[2] apartenenţa la drept: "ceea ce este făcut în mod injust nu poate avea loc în virtutea dreptului", scrie el, ajungând la concluzia radicală că "*lex injusta non est lex*"[3], opinie care nu poate fi îmbrăţişată, întrucât orice ordine de drept reală conţine şi legi injuste, care pot să fie respectate până la succesul luptei concomitente pentru abrogarea lor.

Pentru că circumscrie dreptul pozitiv la justiţie, Augustin îl raportează la morală, arătând că dreptul ca *lex temporalis* nu pedepseşte păcatul, ci numai violarea ordinii şi a păcii. Problemele vieţii sufleteşti, ale salvării sufletului sunt ordonate dreptului etern - *lex aeterna* - care constituie fondul moralei. Deşi distincte, dreptul şi morala susţin relaţii reciproce, căci dreptul previne răul şi permite ca prin el dreptul divin să interzică şi să pedepsească; dar numai dreptul etern face omul mai bun. La rândul său, morala, ca drept etern, circumscrie dreptul pozitiv, trasându-i limite pe care, dacă le transgresează, pierde calitatea de drept (ce nu e just, nu e drept).

---

[1] Treaba justiţiei e pacea.

[2] Socrate argumentase amplu, în "Criton", că datorezi respect legii chiar şi atunci când ea este nedreaptă cu tine.

[3] "Legea injustă nu e lege" şi aceasta pentru că "*ius id quod iustum est*" (drept este ceea ce e just), de unde rezultă după Augustin că "dreptul nu poate exista acolo unde nu există adevărata justiţie. Ceea ce se produce conform dreptului, se produce, de fapt în mod just", afirmă el.

Decizia dacă o ordine are sau nu această calitate, sau dacă un conducător este just sau nu, revine - nu înţelepţilor, ca în viziunea păgână clasică, ci reprezentanţilor bisericii, clerului - ai cărui membri, beneficiind de revelaţia divină, sunt cei mai bine situaţi pentru a da verdictul fără greşeală. Aceasta este doctrina împletirii bisericii cu statul, în lumina căreia statul şi dreptul au o situaţie subalternă, de vreme ce orice putere vine de la Dumnezeu[1], iar biserica şi slujitorii ei sunt mai aproape de Dumnezeu. Biserica este considerată ca o împărăţie universală a celor aleşi să se mântuiască.

Doctrina augustiniană care aparţine antichităţii târzii influenţează filosofia medievală creştină, având ecouri prelungite până în epoca modernă[2].

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[1] În conformitate cu formula Sfântului Pavel: "*Non est potestas nisi a Deo*".

[2] Cel mai important dintre aceste ecouri este "jansenismul", doctrină dezvoltată de Jansenius, teolog olandez (1585 - 1638), în lucrarea cu titlul Angustinus, doctrină centrată pe ideea predestinării, în sensul că de la naşterea unor oameni graţia divină le este acordată, iar altora le este refuzată.

9. Filosofia scolastică. Toma D'Aquino

9.1. Filosofia europeană a evului mediu s-a numit scolastică, pentru că s-a născut în şcolile ecleziastice care funcţionau în mănăstiri, unde era concentrată atunci întreaga viaţă culturală. În învăţământul practicat în şcolile mănăstireşti se studiau cele şapte arte liberale, grupate în trivium - gramatica, retorica şi logica şi în quadrivium - aritmetica, muzica, geometria şi astronomia.

Filosofia de şcoală - scolastica - pornea de la ideea că adevărul a fost găsit, că este stabilit în cărţile sfinte şi în cele ale marilor filosofi ai antichităţii şi că tot ce rămânea de făcut era ca acest adevăr să fie învederat, scos la lumină. Această convingere a fost temeiul folosirii abuzive a argumentului de autoritate, exprimat prin sintagma "*magister dixit*"[1], întrebuinţat pentru prima oară de vechii pitagoricieni, argument de autoritate desemnat şi prin formula "*iurare in verba magistri*"[2].

În faţa a două surse atât de eterogene ale adevărului - cum sunt dogmatica teologică şi doctrinele vechilor filosofi eleni, problema care se punea pentru gânditorii medievali era concilierea lor. Absorbită de această sarcină dificilă, gândirea din Evul mediu s-a orientat cu predilecţie spre reproducerea fidelă şi comentarea cât mai subtilă a ideilor emise în trecut, ceea ce face ca în domeniul filosofiei să apară în general ca o prelungire a antichităţii. Au existat însă, cum se va vedea, şi autori cu idei originale ca de exemplu Toma D'Aquino şi William Occam.

9.1.1. Atât tematica, precum şi orientările filosofiei scolastice apar cu evidenţă în cadrul unei certe celebre, care s-a prelungit în tot cursul Evului mediu, numită cearta universaliilor; universalii se numeau, în Organonul lui Aristotel, conceptele generale, adică noţiunile de gen (ex.: fruct - în general) şi specie (ex.: măr - în general, fără nici o altă determinare; copt, necopt, dulce, acru, verde, roşu, galben etc.).

La originea acestei dispute prelungite şi înfocate stătea remarca făcută de Porfir în secolul al III-lea şi reluată de Boeţiu, în secolul al VI-lea, şi anume că în studiul categoriilor logice prima problemă este dacă genurile şi speciile au existenţă efectivă, reală sau sunt numai pure ficţiuni ale intelectului nostru. Se vede clar că cearta avea ca obiect problema naturii conceptelor care fusese soluţionată opus de Aristotel care afirmase că generalul, fixat în concepte, nu există decât *în* şi *prin* particular, faţă de Platon care susţinuse realitatea conceptelor ca atare. Cum încă Boeţiu pusese problema distincţiei dintre intelectul care sesizează conceptele şi limbajul care le exprimă, a fost suficientă o exagerare a rolului limbajului pentru a se trece la poziţia extremei celeilalte faţă de realism, adică la nominalism.

În cadrul certei universaliilor s-au formulat soluţii numeroase, trei dintre ele fiind însă cele mai importante: realismul, nominalismul şi conceptualismul. Contro-

---

[1] "*Aşa a zis maestrul*" şi, deci, acesta este adevărul.

[2] Să juri pe cuvintele dascălului.

versele dintre poziţiile adoptate n-au fost, cum s-au grăbit unii istorici ai filosofiei să afirme, pură "logomachie"[1]; ca în toate marile dispute din istoria culturii, fiecare dintre principalii preopinenţi au adus clarificări fie în filosofia cunoaşterii, fie în filosofia limbajului, fie în aprofundarea teologiei creştine.

Realismul, de inspiraţie platoniciană, a fost susţinut cu vigoare de Anselm (1033-1109), episcop de Canterbury, care a fost ulterior canonizat ca sfânt. El arată că omul - adică umanitatea în esenţa sa - este altceva decât un individ; şi aşa cum mai mulţi oameni sunt unul în specie[2], mai multe persoane sunt într-un singur Dumnezeu.

Dincolo de aceste implicaţii teologice, realismul atribuie universalului o existenţă ca atare[3], independentă de lucrurile particulare al căror model perfect sunt. Realismul conferă deci universaliilor - genuri şi specii - o existenţă anterioară şi independentă faţă de lucruri - *universalia ante rem* - precum şi faţă de spiritul uman. Conceptele există în spiritul divin ca elemente ale planului după care a creat lumea.

Ca reacţie împotriva realismului medieval s-a constituit nominalismul - fondat de Roscelin din Compiégne (mort în 1050) şi dezvoltat de elevul său Abelard, la sfârşitul secolului al XI-lea. Nominalismul susţine că noţiunile nu sunt decât nişte cuvinte[4] cărora nu le corespunde nici o realitate. Conceptele nu au altă existenţă decât în spiritul uman - *universalia post rem* - şi singura lor realitate sunt cuvintele. Recunoscând ca existenţă efectivă numai individualul, considerat ireductibil, nominalismul exprima în evul mediu tendinţele empiriste ale gândirii. Nominalismul a fost combătut cu fervoare pentru că implică atacarea dogmei teologice a trinităţii, Roscelin afirmând răspicat că există trei lucruri sau nu există nici unul şi pronunţându-se pentru triteism.

Conceptualismul a fost creat de Albert cel Mare şi de Toma D'Aquino, în marele secol al XIII-lea, ca încercare de conciliere între poziţiile extreme menţionate.

9.1.2. Se poate periodiza gândirea scolastică în trei etape: prima, cuprinzând secolele al IX-lea şi al XII-lea, este dominată de platonism şi operează în temeiul convingerii că raţiunea şi credinţa, respectiv filosofia şi teologia, sunt unite până la a se confunda. Este grăitoare în acest sens formula lansată de Anselm - *cred dacă înţeleg*[5], diametral opusă celei clasice atribuită lui Tertulian, după care specificul credinţei stă tocmai în a nu avea nevoie de înţelegerea raţională[6]. Această primă perioadă a fost dominată de învăţătura platoniciană.

A doua perioadă a scolasticii - secolul al XIII-lea - dominată de filosofia peripatetică în general şi de conceptualism în cadrul certei universaliilor, se caracterizează prin ierarhizarea credinţei şi a raţiunii în sensul plasării raţiunii în poziţie subalternă şi, respectiv, al considerării filosofiei ca slujitoare a teologiei[7].

În fine, a treia perioadă a scolasticii cuprinde secolul al XIV-lea şi prima jumătate a secolului al XV-lea şi este caracterizată de dominaţia nominalismului şi de negarea acordului dintre credinţă şi raţiune, de ruperea şi opunerea teologiei şi a

---

[1] Război de cuvinte.
[2] "In speciae sunt unus".
[3] "*Universalia sunt realia*".
[4] Noţiunile ar fi doar "flatus vocis", căci "universalia sunt nominalia".
[5] "*Credo ut intelligam*".
[6] "*Credo quia absurdum*", cred tocmai pentru că e absurd.
[7] Filosofia - "*ancilla theologiae*" (Toma). Vezi şi *intra*, pag. 39.

filosofiei, ceea ce reprezintă decadenţa gândirii scolastice care fusese centrată tocmai pe efortul de conciliere a lor.

În prima perioadă a scolasticii a dominat realismul platonician pentru că din opera lui Aristotel nu era cunoscut decât Organonul[1]. Începând cu secolul al XII-lea, se răspândesc în şcolile mănăstireşti şi alte lucrări ale Stagiritului ca Fizica, Psihologia, Etica Nicomahică, Metafizica, graţie traducerilor realizate de filosofi arabi, în deosebi de Averroes (1126-1198), şi de filosofi evrei din evul mediu, dintre care cel mai cunoscut este Maimonid (1135-1204). Aşa se face că, în secolul al XIII-lea, steaua platonismului apune, scolastica devenind de inspiraţie peripatetică.

9.2. Tomismul - culme a filosofiei medievale europene

9.2.1. La începutul secolului al XIII-lea, în 1206, a fost creat ordinul călugăresc al dominicanilor din care s-au ridicat Albertus Magnus (1193-1280) şi discipolul său Toma D'Aquino (1225-1274), cel mai mare reprezentant al scolasticii peripatetice, a cărui gândire constituie apogeul filosofiei medievale creştine.

Născut în 1225 într-o familie aristocratică, a contelui D'Aquino, Toma îşi începe studiile la mănăstirea benedictină Monte-Cassino. La 18 ani, în ciuda opoziţiei familiei[2], a intrat în ordinul călugărilor dominicani. Studiază teologia şi filosofia la Cologna (Köln) şi la Paris, unde obţine doctoratul în teologie; devine profesor de teologie la Paris, Roma şi Neapoli. Moare în 1274, în drum spre Lyon, unde urma să aibă loc un Conciliu la care fusese invitat de papă, ca expert în teologie orientală, în vederea elaborării unui proiect de reconciliere între biserica catolică şi cea ortodoxă. După 47 de ani, în 1323, Toma este canonizat de papa de la Avignon.

Toma D'Aquino este un mare erudit şi cel mai important teolog al bisericii catolice. Opera lui teoretică este imensă, în procesul de canonizare fiind menţionate 70 de lucrări. Convins şi el că adevărul este găsit şi că poate fi exprimat definitiv, şi-a intitulat principala lucrare "*Summa theologiae*", (alcătuită din trei mii de articole şi divizată în trei părţi). În prima se tratează despre existenţa şi natura lui Dumnezeu; în cea de-a doua, despre originea omului, despre facultăţile sale şi despre principiile morale; în cea de-a treia - despre mediatorul, Iisus Cristos şi despre salvarea sufletului. Summa theologiae reprezintă o adevărată enciclopedie a evului mediu european; concepţia lui multilaterală se numeşte tomism.

În problema fundamentală a scolasticii - raportul dintre credinţă şi raţiune - Toma oferă o soluţie nouă, a ierarhizării lor; raţiunea nu poate demonstra adevărurile credinţei, arată el, dar le poate apăra de atacurile necredincioşilor. Raţiunea este astfel un suport, o slujitoare a credinţei[3].

În cearta universaliilor, Sfântul Toma respinge atât nominalismul cât şi realismul, opunându-le conceptualismul, conform căruia ideile nu au existenţă separată, ci numai în raţiunea divină. Existenţa universaliilor se prezintă într-o triplă ipostază: ele există *in re*, în sensul că sunt imanente individualului; există *post rem*, în gândirea umană sub formă de abstracţii; există, în fine, *ante rem*, în inteligenţa divină.

---

[1] Nume generic, însemnând instrument, dat ansamblului lucrărilor de logică ale lui Aristotel, pentru că el considera logica un instrument al ştiinţei.

[2] Răpit de fraţii săi, Toma s-a întors la Dominicani, rezistenţa la toate tentaţiile aducându-i renumele de Angelicul.

[3] "*Naturalis ratio subservit fidei*".

9.2.2. Concepţia lui Toma despre univers este providenţialistă, în sensul că este considerat pătruns şi condus de raţiunea divină. Ordinea şi frumuseţea lumii dovedesc înţelepciunea şi puterea creatorului. Dumnezeu este interpretat ca o formă pură fără materie, ale cărei însuşiri sunt perfecţiunea şi infinitul. El creează lumea din nimic şi acţiunea sa continuă să se manifeste în conservarea universului. Răul din lume nu are sursa în creaţie, nefiind decât o negaţie a binelui pe care-l reprezintă lumea. Dumnezeu vrea binele, dar el permite răul, ceea ce este un bine în măsura în care este condiţia sau preţul libertăţii şi care face ca omul să fie cauza secundă a propriei salvări, putând fi însă cauza primă a pierderii sale. În optica tomistă, răul nu poate fi imputat creatorului, ci creaturii, el rezultând dintr-o funcţionare viciată a vieţii individuale şi sociale.

Sufletul omului nu există anterior corpului, cum susţinea Platon, dar el nu poate pieri, întrucât este imaterial. Scopul omului este fericirea care constă în posesiunea lui Dumnezeu. Pentru a o dobândi, pe lângă virtuţile clasice, cunoscute de lumea păgână (temperanţă, curaj, justiţie) sunt necesare virtuţi noi, întemeiate pe graţia divină, cum sunt credinţa, speranţa şi mila.

Ca şi alte domenii ale gândirii, filosofia juridică a evului mediu culminează cu Toma D'Aquino, care îi dedică numeroase articole în părţile a II-a şi a III-a ale Summei.

Spre deosebire de concepţia clasică, în antropologia tomistă omul nu mai e o parte a lumii, ci sfârşitul, punctul cel mai înalt[1], încoronare a creaţiei divine. Păcatul strămoşesc modifică poziţia omului, valoarea lui constând acum nu în conştiinţa a ceea ce este, ci în conştiinţa a ceea ce nu mai este. Oricum, omul nu va accede la bine numai prin cunoaştere, cum afirmau Platon şi Aristotel, ci prin credinţa bazată pe revelaţie.

Toma construieşte totuşi o filosofie raţionalistă, raţiunea fiind nota definitorie a omului spre deosebire de animalele dotate cu instinct. Rolul raţiunii este să justifice lumea ca operă creată. Revelaţia se adaugă pentru a justifica misterele care depăşesc raţiunea.

Dar făcut de Dumnezeu, universul întreg cântă gloria lui, arăta Toma. Omul - fiinţă raţională - are în plus, graţie raţiunii sale, capacitatea de a putea cunoaşte şi de a iubi pe Dumnezeu, de a presimţi direcţiile raţiunii divine.

9.2.3. Înţelegerea omului ca rudă cu Dumnezeu are loc la Toma în perspectiva aşa-numitei "scale mistice a raţiunii"; el plasează pe treapta cea mai de sus a acestei scări raţiunea omniscientă divină; dedesubt stă inteligenţa angelică, după care vine raţiunea umană care este prin natură imperfectă, limitată, dar suficientă dacă este orientată *de* şi *spre* raţiunea divină. Aplicând această scală mistică a raţiunii în filosofia dreptului, Toma D'Aquino distinge mai multe tipuri de legi: divină, naturală şi umană, după gradul lor de raţionalitate.

În fruntea noii scale mistice, a legii de această dată, Toma înscrie "*lex aeterna*", care reprezintă guvernarea întregii comunităţi a universului de către raţiunea divină. Căci raţiunea care guvernează lucrurile corespunde noţiunii de lege, lege definită în prealabil de Toma ca *regulă şi măsură a actelor* după care purtătorul raţiunii e împins să acţioneze sau este reţinut de a acţiona[2]. Şi cum raţiunea divină nu se

---

[1] "*Finis coronat opus*".

[2] Căutând etimologia termenului lege, Toma trimite "*lex*" la "*ligare*", pentru că ea obligă (leagă) subiectul la acţiune sau omisiune.

înscrie în timp, această lege trebuie numită eternă. Legea eternă este poruncită de Dumnezeu să guverneze lucrurile precunoscute de El.

Legea eternă este imanentă raţiunii divine şi, prin însăşi aceasta, este prezentă în inteligenţa lumii - ca operă a creatorului. Are loc astfel trecerea de la *lex aeterna* la *lex naturalis* care, aflată dedesubt, corespunde raţiunii speculative[1] a fiinţei umane. Iată un lung fragment din Summa theologiae în care este redată tocmai această trecere: "Cum s-a zis mai sus, legea ca regulă şi măsură poate să se găsească într-o fiinţă în două moduri: ca în cel care reglează şi măsoară sau ca în cel care este reglat şi măsurat, pentru că, în măsura în care el provine din regulă şi măsură, el e reglat şi măsurat. Pentru că toate lucrurile sunt supuse providenţei divine, ele sunt măsurate şi reglate prin legea eternă, cum rezultă din ceea ce precede; este evident că toate lucrurile participă la legea eternă în măsura în care, ca amprentă a acestei legi, ele posedă înclinaţii către actele lor şi către scopurile lor proprii. Dar printre toate aceste fiinţe, creatura raţională este supusă providenţei divine într-o manieră superioară, în măsura în care participă ea însăşi la această providenţă, prevăzând-o pentru ea şi pentru alte fiinţe. De unde decurge că raţiunea eternă, prin care ea are o înclinaţie naturală către scop şi către actul pe care trebuie să-l realizeze, participă la ea. Şi o astfel de participare a legii eterne în creatura raţională este numită lege naturală. Legea naturală este, aşadar, participarea creaturilor dotate cu raţiune la legea eternă, amprenta ei asupra noastră[2]. Înţeleasă ca "o impresiune în noi a luminii divine", deci ca o lumină a raţiunii noastre naturale cu ajutorul căreia discernem ce e bine de ce e rău, întrucât omul e fiinţă decăzută prin păcat, legea naturală nu poate fi decât o imagine imperfectă a legii eterne.

În scopul trecerii următoare, de la legea naturală la legea umană, Toma D'Aquino disociază între legea naturală primară şi legea naturală secundară. Emanaţie a raţiunii speculative, legea naturală primară este universală şi imuabilă şi conţine o singură exigenţă sau principiu: "trebuie făcut binele şi evitat răul".

Legea naturală secundară constă în reguli care diferă de la o ţară la alta, întrucât "legea naturală nu poate fi aplicată uniform, dată fiind marea varietate a lucrurilor umane. De aici provine diversitatea legislaţiei la diferite popoare". Este, evident, o viziune relativistă despre legi, curioasă şi curajoasă într-un cadru teologic. Sub aspect teoretic, Toma rezolvă ingenios această problemă, a caracterului universal şi / sau particular, afirmând că *universalismul legii naturale nu e de fapt, ci este de drept.*

Legea naturală secundară devine "*lex humana*" a dreptului pozitiv; legea umană este regula şi măsura raţiunii practice, definită de Toma prin funcţii de legiferare, de poruncire.

Reproducerea parţială a unuia dintre «articolele» lucrării sale *Summa theologiae* permite înţelegerea modului ingenios în care Toma D'Aquino construieşte şi argumentează concepţia sa. Toma începe prin a formula problema, enumeră apoi obiecţiile care s-au adus respectivei formulări, menţionează unele soluţii de mare autoritate diferite de cele conţinute în obiectiv - cel mai frecvent fiind invocat Augustin, pentru ca numai după aceea să prezinte răspunsul său propriu, replicând obiecţiilor. Dintre titlurile de articole menţionăm: "Da, legea e ceva aparţinând raţiunii?"; "Dacă legea este ceva îndreptat spre binele comun?"; "Dacă raţiunea omului e competentă să facă legi?"; "Dacă promulgarea este esenţială pentru lege"; Sub titlul

---

[1] Treaptă superioară a raţiunii umane, *ratio speculativa* se defineşte prin trei funcţii, care sunt: *definitio, enuntiatio, silogismus vel argumentatio.*

[2] "*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeterna in rationale creatura*".

"Despre variate genuri de lege", figurează: "Dacă există o lege eternă?"; "Dacă este în uz o lege naturală?"; "Dacă există o lege umană?". Să ne oprim la ultima: "Dacă există o lege umană?"

Obiecţia 1. S-ar părea că nu există o lege umană. Fiindcă legea naturală este o participare la legea eternă, aşa cum a fost stabilit mai sus. Prin legea eternă *toate lucrurile sunt cel mai bine ordonate*, cum spune Augustin. De aceea legea naturală este suficientă pentru a ordona toate afacerile umane. Prin urmare, nu este nici o nevoie de o lege umană.

Obiecţia 2. În plus, legea are caracterul de măsură, aşa cum s-a arătat mai sus. Dar raţiunea umană nu e o măsură a lucrurilor, ci *viceversa*, aşa cum a fost stabilit în Metafizica X. De aceea nici o lege nu poate emana din raţiunea umană.

Obiecţia 3. Mai mult, o măsură trebuie să fie deosebit de sigură, cum e spus în Metafizica X. Dar poruncile raţiunii umane în probleme de conduită sunt nesigure ... De aceea, nici o lege nu poate emana din raţiunea umană.

Dimpotrivă, Augustin distinge două feluri de legi, una eternă, cealaltă temporală, pe care el o numeşte umană.

Eu răspund că, aşa cum am stabilit mai sus, o lege este o poruncă a raţiunii practice. Acum e de observat că aceeaşi procedură are loc în raţiunea practică şi în cea speculativă, pentru că fiecare procedează de la principii la concluzii, cum a fost arătat mai sus. Prin urmare, noi concludem că tocmai cum în raţiunea speculativă din principii indemonstrabile, cunoscute natural, tragem concluzii ale diferitelor ştiinţe, a căror cunoaştere nu ne e dată prin natură, ci dobândită prin eforturile raţiunii, tot aşa se întâmplă că, din precepte ale legii naturale, ca şi din principii comune şi indemonstrabile, raţiunea umană trebuie să înainteze către cele mai particulare determinări ale anumitor probleme. Aceste determinări particulare, născocite de raţiunea umană, sunt numite legi umane ... De aceea [s-a zis] că *justiţia are sursele în natură; de acolo, anumite lucruri pătrund în obicei în baza utilităţii lor; ulterior, aceste lucruri care au emanat din natură şi au fost aprobate prin obicei, au fost sancţionate prin frică şi respect pentru lege.*

Reluare Obiecţia 1. Raţiunea umană nu poate avea o deplină participare la poruncile raţiunii divine, ci în conformitate cu propria ei modalitate şi în mod imperfect. În consecinţă, întocmai cum din partea raţiunii speculative, printr-o participare naturală la înţelepciunea divină, există în noi cunoaşterea anumitor principii comune, dar nu o cunoaştere adecvată a fiecărui adevăr individual, aşa cum acesta e conţinut în înţelepciunea divină ... De aici necesitatea pentru raţiunea umană de a înainta ulterior către sancţiunea principiilor comune prin lege.

În acelaşi stil reia Toma şi celelalte două obiecţii[1].

Între dreptul natural şi dreptul pozitiv, Toma vede diferenţa fundamentală că, în timp ce regulile dreptului natural *sunt poruncite pentru că sunt bune* şi *interzise pentru că sunt rele*, cele ale dreptului pozitiv *sunt bune pentru că sunt poruncite* şi *rele pentru că sunt interzise*.

Această filosofie a scării mistice, aplicată legilor, soluţionează în mod ingenios problema capitală pe care şi-a propus s-o rezolve Toma D'Aquino şi anume punerea teoriei dreptului natural în acord cu teologia creştină. Cele trei nivele ale scalei

---

[1] Vezi Thomas Aquinas, *Concerning the Nature of Law* (From Summa Theologiae), în vol. Phylosophy of Law, ed by Joel Feinberg and Hyman Gross, Woodworth Publ. Comp. Belmont, 1986, p. 15).

legilor întreţin între ele relaţii necesare şi strict ierarhizate: legea umană trebuie să fie faţă de legea naturală exact ceea ce este legea naturală faţă de legea eternă.

Justiţia este modelul perfect, faţă de care dreptul pozitiv este o copie caracterizată prin propensiunea de a semăna cât mai bine cu modelul. În concepţia tomistă, ordinea juridică este concepută ca rezultat al unei înclinări naturale spre justiţie. Pentru a deveni obişnuinţă, această tendinţă spre justiţie trebuie să fie întărită prin prudenţă. Dotată cu virtuţi formative, prudenţa contribuie la maturizarea judecăţii şi la perfecţionarea personalităţii prin realizarea unui echilibru intern, atât din punctul de vedere al individului cât şi al societăţii.

9.2.4. Un alt concept de importanţă centrală în filosofia tomistă a dreptului este cel de bine comun, concept elaborat şi utilizat în contextul convingerii lui Toma, preluată de la Aristotel, că omul este fiinţa socială[1]. El recunoaşte că, graţie societăţii, individul poate atinge scopurile sale materiale şi morale. Toma nu exclude binele individual, ci arată că acesta găseşte deplina sa înflorire în noţiunea de bine comun, care este "mai bun şi mai divin decât binele individual". Prin binele comun Toma înţelege un trai bun, necesar exerciţiului virtuţii, precum şi ordinea necesară pentru ca "mulţimea să trăiască în unitate şi pace". În general, binele comun este viaţa bună "aşa cum convine fericirii celeste".

Binele comun este una din cheile filosofiei tomiste a dreptului, pentru că este folosit atât drept criteriu al doctrinei despre obligativitatea legilor, cât şi ca fundament al teoriei rezistenţei la opresiune. În legătură cu prima dintre aceste utilizări, binele comun este criteriul clasificării legilor în legi juste, şi în consecinţă obligatorii, şi legi injuste care nu sunt obligatorii[2]. Legea nu obţine raţiunea de lege decât dacă e subordonată binelui comun. În măsura în care nu are acest scop, legea pierde virtutea obligativităţii. Când legile sunt juste, oamenii le respectă nu din coerciţie sau teamă, ci din raţiune. Legea care este acceptată sau receptată de conştiinţa individuală ca necesitate raţională dobândeşte şi un fundament subiectiv, pe lângă cel obiectiv constând în slujirea binelui comun. Această acceptare, liber consimţită, conferă legilor validitate subiectivă.

Legea pozitivă care este act al raţiunii şi, în consecinţă, este reglată prin legea eternă, se distinge ca lege justă prin aceea că îndeplineşte un anumit număr de condiţii de origine, de formă şi de fond. "Or legile sunt juste şi în baza *scopului* lor, anume când sunt ordonate binelui comun; şi în baza *autorului* lor, anume când legea nu depăşeşte puterea celui care o adoptă; şi în baza celor cărora se adresează, anume când sarcinile, vizând binele comun, le sunt impuse supuşilor după o egalitate proporţională ... legile care repartizează proporţional sarcinile sunt juste şi obligă forul conştiinţei şi sunt legi legale".

Injuste, legile pot fi în două feluri: mai întâi când sunt contrare *binelui uman*, precum şi, în alt mod, când sunt contrare *binelui divin*. Contrare binelui uman sunt legile care încalcă cerinţele de mai sus, adică nu vizează utilitatea publică, ci interesul sau gloria deţinătorilor puterii, legile care depăşesc puterea încredinţată legiuitorului şi care repartizează inechitabil sarcinile sociale. "Legile de acest fel sunt mai degrabă violenţe decât legi", scrie Toma şi citează în context cuvintele lui Augustin din "*De libero arbitrio*": "nu pare să fie lege, legea care nu este justă".

---

[1] Printre toate lucrurile care pot fi la îndemâna omului, principalele constau tocmai în ceilalţi oameni, dat fiind că individul este prin natură un animal social, scrie Toma D'Aquino.

[2] "Legile instituite de oameni sunt sau juste sau injuste. Dacă ele sunt juste, ele ţin de legea eternă, din care derivă puterea lor de a obliga în forul conştiinţei".

Asemenea legi injuste, arată Toma D'Aquino, "nu obligă forul conştiinţei, decât poate pentru a evita scandalul sau dezordinea"[1]. Este remarcabil că Toma rezolvă problema atitudinii faţă de legile injuste tot prin raportare la binele comun, arătând că se poate suferi uneori şi tranzitoriu injustiţia pentru a nu compromite unitatea corpului social şi pentru a nu provoca anarhie; dar, a accepta injustiţia din laşitate, este contrar ordinii naturale.

Cum am arătat, legile pot fi injuste şi atunci când sunt contrare binelui divin; aşa sunt "legile tiranilor care incită la idolatrie sau la orice alt lucru care e contrar legii divine". Astfel de legi nu e licit în nici o circumstanţă să fie respectate, căci "trebuie să ne supunem lui Dumnezeu mai curând decât oamenilor", cum stă scris în "Actele Apostolilor".

În legătură cu înlăturarea tiranilor, Toma preferă căile non violente. Când însă cu mijloacele legale aceasta nu poate fi obţinută, este legitimă răsturnarea tiraniei, în afară de cazul - precizează el din nou cu grijă pentru binele comun - când răsturnarea s-ar face cu atâta dezordine că ar antrena pentru popor mai multă pagubă decât tirania însăşi.

Filosofia creată de Toma D'Aquino s-a prelungit sub forma neotomismului, care are reprezentanţi importanţi şi în ultimele secole[2].

9.3. Franciscanii

9.3.1. Câţiva ani după crearea ordinului Dominicanilor, căruia îi aparţinea Toma D'Aquino, a fost creat (în 1209) ordinul călugăresc al Franciscanilor - călugări itineranţi şi mai toleranţi - care a dat şi el câteva nume mari filosofiei creştine.

Astfel John Duns Scot - născut în Anglia în 1274 - mort la Köln în 1308 - are reputaţia de filosof al libertăţii în Evul mediu; el defineşte libertatea ca puterea de alegere a cutărei sau a cutărei acţiuni, fără nici un motiv. Voinţa lui Dumnezeu este la fel de liberă ca şi a oamenilor, ea, nu raţiunea, fiind sursa legilor lumii. A zice, ca Toma, că Dumnezeu găseşte în inteligenţă legile acţiunii sale înseamnă a-l supune unui fel de destin, afirma Scot. Or, nu din raţiune, ci din voinţa divină emană legile existenţei, căci, prin voinţa sa, a putut crea lumea sau ar fi putut să n-o creeze, sau ar fi putut s-o facă cu totul altfel decât cum este, răsturnând regulile adevărului şi ale binelui.

În problema naturii universaliilor, Duns Scot este conceptualist, dar nemulţumit de maniera cantitativă de a explica existenţa individualului, adoptată de Albert cel Mare şi de Toma D'Aquino, el aduce o contribuţie originală la interpretarea procesului individuaţiei. Pentru înţelegerea existenţei individualului este necesar ca stabilirea *quidditǎţii*[3], adică a naturii, a esenţei generale a individualului, să fie completată cu indicarea *haecceităţii*[4], adică a acelei calităţi care face ca lucrul să fie acela şi nu altul, diferenţiindu-l de orice altă entitate din univers. Haecceitatea este concepută de Scot ca formă ultimă la care nimic altceva nu se mai poate adăuga, adică tocmai ca principiu al individuaţiei. Ca exemple, el arată că omul are ca quidditate viaţa, iar ca haecceitate umanitatea, în timp ce Socrate are umanitatea ca quidditate şi ca haecceitate "socratitatea", care îl face unic şi irepetabil.

---

[1] "Căci pentru acest motiv omul e obligat să renunţe la dreptul său, după vorba Sf. Matei: "cui cere de la tine 1000, să-i dai 2000 şi cui îţi cere tunica, să-i dai mantaua".

[2] Jacques Maritain, Etienne Gilson, Michel Villey ş.a.

[3] Substantivizare a răspunsului la întrebarea "*quid est*".

[4] Termen constituit pe pronumele demonstrativ *haec* (*hic*, *haec*, *hoc*) (aceasta).

9.3.2. Cel mai important reprezentant al Franciscanilor a fost un elev al lui Duns Scot, anume William Occam (1300 - 1349), apărător al nominalismului şi precursor al empirismului. A fost profesor la Oxford şi la Paris. Gânditor original şi curajos, W. Occam a denunţat corupţia clerului, a cerut reformarea credinţei, anunţându-l pe Luther, şi a afirmat că autoritatea împăraţilor este de drept divin, ceea ce i-a atras excomunicarea. A cerut sprijin şi adăpost lui Ludovic de Bavaria, spunându-i: "apără-mă cu sabia, te voi apăra cu cuvântul".

Considerând adevărurile credinţei ca inaccesibile raţiunii, W. Occam a separat radical credinţa de raţiune, teologia sprijinită pe revelaţie de filosofia întemeiată pe raţiune. Cum efortul de conciliere a acestora fusese raţiunea de a fi a scolasticii, cu Occam începe declinul acesteia.

În cearta universaliilor, determină renaşterea nominalismului care devine dominant şi face o critică susţinută realismului, reproşându-i că populează lumea cu entităţi abstracte. Universalii nu există, afirma el, nici în spiritul divin, dar nici în obiecte, cum susţinuse Aristotel. Ca o concluzie a acestei critici, William Occam ajunge să formuleze celebrul principiu al simplicităţii: "*entia non multiplicanda praeter necessitatem*"[1], supranumit briciul lui Occam[2].

După opinia lui Occam, conceptele sunt creaţii ale gândirii fixate în cuvinte, în termeni, afirmaţie care a dus la denumirea de terminism dată concepţiei lui despre abstracţii. Reducerea conceptelor la cuvinte antrenează concluzia că logica este ştiinţa termenilor, ceea ce, pe de o parte, anunţă formalismul logicii moderne, iar, pe de altă parte, încurajează confuzia dintre logică şi gramatică făcută de unele orientări pozitiviste.

Occam a afirmat nu numai independenţa raţiunii de credinţă, ci şi a voinţei faţă de raţiune, idee prin care inaugurează viguroasa orientare numită voluntarism juridic, care vede în dreptul pozitiv o operă pur artificială, chiar convenţională.

William Occam recunoaşte şi un drept natural, redus însă la ideea imposibilităţii pentru om de a urî pe Dumnezeu.

BCU IAŞI / CENTRAL

1 "Entităţile nu trebuie să fie multiplicate fără necesitate".

2 S-a zis că principiul simplicităţii apare ca un "brici", menit să radă excrescenţele inutile, apărute pe trupul gândirii.

10. Filosofia renaşterii. Niccolo Machiavelli

10.1. Trecerea de la Evul mediu la Renaştere s-a operat lent în întreg secolul al XV-lea şi în prima jumătate din secolul al XVI-lea. Termenul de renaştere indică o înnoire a vieţii spirituale - filosofice, ştiinţifice, literare, artistice - prin repunerea în circulaţie a valorilor culturii antice. Renaşterea reprezintă reabilitarea umanului în raport cu sacrul, glorificarea naturii umane care a generat aşa-numitul umanism renascentist. Între cauzele Renaşterii trebuie considerate căderea Constantinopolului (1453), care a determinat sosirea la Roma a unui val de învăţaţi greci şi a numeroase cărţi de filosofie şi cultură greacă; inventarea tiparului - 1440 - care a multiplicat şi răspândit considerabil ideile; descoperirea Americii - 1492; reforma lui Luther - 1517 - 1521; teoria heliocentristă a lui Copernic - 1543 şi altele.

În filosofie, tranziţia a fost sprijinită de renumita şcoală de la Padova, condusă de Pietro Pomponazzi (1462 - 1525), în care se cultiva filosofia aristotelică de filieră averoistă, şcoală care a existat şi a influenţat gândirea europeană timp de câteva secole.

Primul mare filosof al Renaşterii este socotit Nicolaus Cusanus (1401 - 1464), a cărui operă şi desparte şi leagă două epoci: ea pune punct final Evului mediu şi deschide Renaşterea.

În concepţia sa, Cusanus îl continuă pe Augustin, dar se inspiră şi din gândirea unor mistici medievali, condamnată de biserica catolică. Savant şi filosof, Nicolaus Cusanus este însă un mare inovator, scoţând filosofia şi în afara şcolilor mănăstireşti. El este convins că raţiunea care poate sesiza divinitatea este capabilă să pătrundă şi realitatea. Filosofia sa este centrată pe ideea mişcării, în legătură cu care creează o interesantă teorie a fuziunii contrariilor, numită *coincidentia oppositorum*, adică o identitate a contrariilor, constând atât în prezenţa a orice în orice (a totului în toate), cât şi în opoziţia a orice la orice. în lumina acestei teorii el construieşte o nouă antropologie, conform căreia omul este un microcosmos, pentru că omul aparţine lumii şi lumea se contemplă în om, făcând din el *imago mundi*[1].

În lucrări ca "Despre înţelepciune"[2] şi "Despre ignoranţa savantă[3]", Cusanus face elogiul lui *homo faber*, adică al omului simplu - bunul meşteşugar - pe care munca fizică - mai bine decât erudiţia - îl ajută să înţeleagă sensul lucrurilor şi natura omului. Socotind că, prin operele sale, omul se poate ridica chiar la înălţimi divine, filosoful german anunţă umanismul renascentist. Referitor la conduita intelectuală a omului, Cusanus afirmă că adevărul uman este condiţionat de adevăruri multiple, idee pe care construieşte o extrem de îndrăzneaţă doctrină despre toleranţa religioasă[4].

---

[1] *Homo - imago mundi* (omul este oglinda universului).

[2] "*De sapientia*".

[3] "*De docta ignorantia*".

[4] Într-o lucrare consacrată acestei teme, "*De pace fidei*", filosoful arată că delegaţi ai tuturor religiilor avansează până la tronul lui Dumnezeu şi i se plâng că multiplicitatea lor este

Nicolaus Cusanus este precursor al lui Copernic, Bruno şi Descartes, pentru că afirmă că pământul nu este centrul universului, că el se mişcă, că gândirea este un fel de măsură şi că idealul întregii cunoaşteri este matematica - singura care posedă certitudine.

La renaşterea gândirii filosofice a contribuit şi Tomaso Campanela (1568-1634), care afirma că există două surse ale cunoaşterii: senzaţia şi credinţa. El arăta că sarcina filosofului este să studieze natura, nu cărţile lui Aristotel. Lumea este o carte unde raţiunea eternă a înscris ideile sale, pe când cărţile oamenilor sunt copii moarte, pline de minciuni şi de erori. Campanela este unul din primii reprezentanţi ai socialismului utopic, în lucrarea sa "Cetatea soarelui" exagerând idei conţinute în "Republica" lui Platon.

10.2. Cel mai însemnat filosof renascentist italian este Giordano Bruno (1548-1600). Studiază filosofia şi teologia la Napoli şi intră în ordinul Dominicanilor, pe care apoi îl părăseşte, recăpătându-şi libertatea. Condamnat pentru erezie în 1576, duce o viaţă rătăcitoare prin Europa; a fost profesor la Oxford, în Germania, la Praga. Revenit în Italia, la Veneţia, este denunţat inchiziţiei de un prieten. După şapte ani de închisoare, refuzând să renege ideile sale, este ars pe rug la 17 februarie 1600.

Ca filosof, Giordano Bruno susţine că universul este infinit, iar lumile multiple, sistemul nostru solar fiind o lume printre altele fără număr. Respinge ideea aristotelică a unui *primum movens*, afirmând că stelele sunt mişcate de un suflet imanent. Reia vechea teorie a homeomeriilor, afirmând că în eter există germenii tuturor lucrurilor, numiţi de el monade.

Dumnezeu este văzut de Giordano Bruno ca monadă a monadelor şi este identificat cu natura; el este prezent în lucruri ca frumuseţea în lucrurile frumoase - concepţie panteistă, care trecea atunci ca o formă de ateism.

10.3. Filosofia dreptului a traversat şi ea în epoca Renaşterii o perioadă fastă, graţie operei unor gânditori ca Machiavelli, Suarez, Bodin şi Althusius.

Niccolo Machiavelli (1469 - 1527), a cărui gândire e revendicată în principal de filosofia politică, este important şi pentru istoria ideilor din filosofia dreptului. El încearcă, într-o lucrare consacrată guvernării republicilor[1], să arate originea şi rolul justiţiei. Convins că primii oameni au trăit dispersaţi, ca animalele, Machiavelli arată că, pe măsura creşterii lui, genul uman a simţit nevoia de a se uni şi de a se apăra: cel mai curajos şi mai destoinic a fost pus în frunte, ceilalţi promiţându-i să i se supună. O dată cu naşterea societăţii în acest mod, oamenii au început să distingă ce e bun de ce e rău. În Cartea I, cap. 5 din "*Discorsi ...*", Machiavelli explică naşterea legii prin dispariţia vârstei de aur a umanităţii: unde binele domneşte natural şi fără lege, oamenii se pot lipsi de lege: dar, îndată ce expiră epoca vârstei de aur, legea devine necesară. De aceea, pentru a preveni comportamentele rele, oamenii s-au hotărât să facă legi şi să dicteze pedepse contra celor care le-ar încălca. Aceasta a fost, în optica lui, originea justiţiei.

---

factor de luptă şi de ură. şi ei cer lui Dumnezeu să li se revele în adevărul lui, pentru ca, fiind unul, să justifice o religie unică, putând să fie confesată de toţi.

Dar Dumnezeu nu li se revelă şi nu îi conduce la o religie unică, dovedind prin aceasta egalitatea tuturor religiilor între ele, deci multiplicitatea adevărului religios. Rezultă că religia este egală cu diversitatea confesiunilor, că multiplicitatea lor permite un discurs veridic asupra lui Dumnezeu, pe care unitatea lor l-ar face imposibil.

[1] Lucrarea este intitulată "*Discurs asupra primei decade a lui Titus Liviu*" (1519).

Fiind, vreme de 15 ani, secretar al Cancelariei republicii Florenţa, Machiavelli a călătorit la Roma, în Franţa şi în Germania, unde a observat moravurile şi intrigile de la Sfântul Scaun şi de la curţile europene. îngrijorat de viitorul micii sale republici, Machiavelli s-a dedicat elaborării capodoperei sale, intitulată "Principele"[1].

Aşa se face că, în concepţia sa despre stat şi drept, existau două paliere distincte: unul referitor la însemnătatea legilor în condiţiile existenţei normale a statului, iar al doilea referitor la fondarea sau la salvarea statului când existenţa lui este ameninţată, situaţie în care morala şi dreptul cedează locul forţei, politica separându-se de morală.

În condiţii normale de existenţă, funcţionarea statului e fondată de Machiavelli pe domnia legii. Guvernanţii trebuie să se bazeze pe popor, care nu cere decât să trăiască sub lege, să nu fie oprimat. Principele nu trebuie să dispreţuiască ceea ce poporul ţine ca sacru, chiar dacă, pentru aceasta, ar trebui să recurgă la o anumită ipocrizie. Dar poporul, atât de capabil să menţină instituţiile atunci când trăieşte sub lege, devine neputincios atunci când existenţa însăşi a statului şi a legilor este ameninţată să dispară. Pentru salvarea statului este necesar un om de acţiune excepţional, un erou, "Principele[2]".Calităţile acestuia nu mai sunt înţelepciunea, ca la antici, nici sfinţenia, ca la medievali, ci curajul - căci singurul lui mobil este gloria - şi capacitatea de adaptare la circumstanţe - pentru a putea dejuca capcanele pe care i le întinde soarta. Principele, omul de acţiune, trebuie să îmbine îndrăzneala, atacul hotărât cu aşteptarea; să fie *leu şi vulpe* în acelaşi timp.

În vremuri grele, când e vorba de salvarea statului, omul de acţiune nu trebuie să se împiedice de nici un considerent de justiţie sau injustiţie, de omenie sau confuzie, de ruşine sau glorie: esenţialul, care prevalează asupra a orice - afirmă Machiavelli - este de a asigura salvarea şi libertatea. în acest context a formulat el sloganul "*scopul scuză mijloacele*", care a primit numele de machiavelism, în baza unei confuzii între autorul cărţii (Machiavelli) şi eroul ei (Borgia): căci lipsa de scrupule nu este concepţia autorului, ci descrierea metodei prin care Borgia crease un stat viabil. În fond, Machiavelli a teoretizat cu sinceritate şi curaj ceea ce se ştia de când lumea; anumecă ceea ce contează în politică sunt interesele şi forţa, nu consideraţii de justiţie şi de morală[3].

Concepţia lui Machiavelli despre legi şi justiţie are şi o altă argumentare. El considera că omul fără stat este o brută lipsită de religie, de morală, de legi. Rezultă că fondatorul unui stat, acţionând anterior moralei şi legilor, nu poate fi constrâns de ele; cel ce fondează un stat, îi dă şi legile.

O idee, cu semnificaţia de indicaţie procedurală şi nu de viziune metafizică asupra naturii umane, este aceea că orice legislaţie trebuie creată ca şi cum toţi oamenii ar fi răi, ceea ce nu înseamnă că într-adevăr sunt astfel.

---

[1] "*Il Principe*", carte scrisă în 1513, dar publicată postum, în 1531.

[2] Machiavelli era convins că, în cazul Florenţei ameninţată de Milan, a găsit acest erou în persoana lui Lorenzo al II-lea de Medicis, pentru uzul căruia a scris "Il Principe", în care a luat ca model de guvernant personalitatea energică şi crudă a lui Cesare Borgia, politician iscusit şi eficace, dar lipsit de scrupule.

[3] Un cardinal afirma, la câţiva ani după moartea lui Machiavelli, că opera lui a fost scrisă «cu mâna diavolului».

Un profund cunoscător al operei lui Machiavelli, Pasquale Villari îl considera "omul cel mai puţin înţeles şi cel mai calomniat".

J.J. Rousseau opina că Machiavelli "n-a găsit decât cititori superficiali şi corupţi".

Analiza atentă a teoriei lui Machiavelli arată că ea nu reprezintă apologia tiraniei, cum au crezut cititori neatenţi, ci mai degrabă un avertisment dat republicilor asupra a ceea ce se pot aştepta din partea unui tiran cuceritor. Deopotrivă admirat şi contestat, Machiavelli este unul dintre autorii cei mai controversaţi[1].

10.4. Jean Bodin (1530 - 1596), autor al unei lucrări cu titlul "şase cărţi despre republică"[2], are meritul de a fi pus bazele teoriei laice a dreptului natural. în centrul teoriei sale este situat conceptul de suveranitate, a cărui clarificare anticipează dreptul constituţional de mai târziu.

Definind republica drept "o guvernare bazată pe legile naturii", Bodin face din puterea legislativă esenţa statului: "unde nu e putere legislativă - afirmă el - acolo nu e republică". în doctrina, insuficient de explicită, a lui Bodin despre suveranitate se pot decela schimbări de accent de la "*ius*" la "*lex*" şi de la dreptul "natural" la dreptul "statutar", acesta din urmă însemnând ceea ce în secolele următoare s-a numit dreptul pozitiv. Interpretarea legii, în linia lui Occam, ca produs al voinţei, considerată mai importantă decât raţiunea, induce creşterea importanţei suveranului, care, făcând legea, este plasat deasupra ei. Bodin e convins că supunerea suveranului la orice fel de drept statutar ar submina semnificaţia esenţială a ideii de suveranitate constând în puterea de a porunci tuturor şi în toate privinţele. Suveranitatea este definită de el ca "puterea absolută şi perpetuă a unei republici", constând în "a da şi a casa legi". Suveranul este, după Bodin, supus numai dreptului natural, ca alcătuit din legi eterne date de Dumnezeu: el nu răspunde decât în faţa acestuia, idee care submina autoritatea ecleziastică. Nelimitarea puterilor suveranului implică excluderea oricărei protecţii a oamenilor împotriva violării legii. Bodin afirmă numai despre dreptul la proprietate că nu trebuie violat, dar aceasta apare la el ca o cerinţă morală adresată suveranului.

O atenţie deosebită acordă Jean Bodin şi aşa-numitei *legis actio*, adică realizării dreptului, aplicării lui de către judecători. el socoteşte jurisprudenţa ca arta de a da fiecăruia ce e al său, în aşa fel încât societatea să fie menţinută.

O concepţie diferită dezvoltă Johannes Althusius (1557 - 1635), situat la intersecţia renaşterii cu epoca modernă, care atribuie puterea de a face legi poporului, singurul care o deţine ca adevărata suveranitate (*majestas*). Constrângerile la care este supus poporul sunt conştiinţa sa precum şi dreptul divin şi dreptul natural. Deşi puterea poporului nu este considerată nelimitată, ea este suverană pentru că nu se poate face apel la ceva mai înalt contra deciziilor poporului.

---

[1] Platon, de exemplu, vehiculează aceleaşi idei, dar preferă să nu le afirme direct, ci să le pună în gura sofiştilor Trasymachos şi Callicles.

[2] "*De republica libri sex*" (1576).

11. Filosofia modernă engleză din secolul al XVII-lea: Francis Bacon; Thomas Hobbes; John Locke

Filosofia modernă este inaugurată de doi mari gânditori - Francis Bacon şi René Descartes - care domină gândirea filosofică şi ştiinţifică a secolului al XVII-lea. Cum Descartes este singurul dintre marii filosofi care n-a avut preocupări de filosofia dreptului, vom considera, deocamdată, numai linia engleză a filosofiei juridice din acest secol XVII.

11.1. Francis Bacon

11.1.1. Francis Bacon (1561-1626) s-a născut la Londra, ca fiu al lordului Sigiliului sub regina Elisabeta I a Angliei. După ce face studii juridice, devine avocat al curţii regale. În 1618, este numit lord cancelar al Angliei de către regele Iacob I Stuart; în 1621, cade în dizgraţia parlamentului şi este exclus din viaţa politică sub acuzaţiile de corupţie şi venalitate. Un rol important trebuie să fi jucat însă situarea deschisă a lui Bacon de partea regelui, în disputa acestuia cu parlamentul. În ultimii cinci ani de viaţă se consacră exclusiv activităţii teoretice în domeniile ştiinţei şi ale filosofiei.

Bacon şi-a propus să creeze o operă de proporţii întinse pe care a intitulat-o *Instauratio Magna*. A doua parte a acestei construcţii poartă numele *Novum organum scientiarum*; el este de asemenea autorul lucrării *Eseuri* de morală şi politică.

Novum organum, din care numai prima carte este terminată, se prezintă - aşa cum arată titlul - ca o înnoire a logicii şi a metodologiei ştiinţifice, indicând o cale opusă faţă de cea aristotelică de a cerceta lucrurile şi a descoperi adevărul. Prima carte este, într-adevăr, aproape exclusiv o critică a lui Aristotel ca "despot" al gândirii; de ce să ne înveţe pe noi el care este reprezentantul copilăriei omenirii. Despre logica silogistică, deductivistă, dezvoltată de Aristotel, Bacon spune că este sterilă ca o călugăriţă, concluziile silogismelor valorând ce valorează premizele lor. Această logică este denunţată ca vorbărie goală, ca fiind mai mult dăunătoare decât utilă, pentru că este un instrument prea slab şi prea inadecvat pentru a pătrunde în profunzimea naturii şi a găsi adevărul.

Stabilind programatic că, în loc de a repeta ce s-a spus, trebuie să descoperim ceva nou, Bacon preconizează ridicarea gândirii de la fapte bine observate la legi şi principii, adică demersul inductiv ca strategie a tuturor descoperirilor spiritului uman.

De aceea, el opinează că, în locul cărţilor lui Aristotel, trebuie să citim cartea naturii. Dar, pentru că "în templul naturii trebuie să intrăm cu suflet de copil", Bacon arată că este necesar ca, în prealabil, să eliminăm toate prejudecăţile - numite de el fantome sau idoli - care ocupă mintea noastră şi o închid faţă de adevăr. Bacon

consideră că există patru genuri de asemenea idoli[1]: 1. idoli ai tribului, care au cauza în natura umană; 2. idoli ai peşterii, care vin din defecte proprii individului; 3. idoli ai pieţei, care au sursa în limbaj; 4. idoli ai teatrului, care se nasc din dogmele diverselor filosofii care sunt considerate de Bacon ca piese de teatru care au fost jucate pe scena lumii. Toate aceste prejudecăţi sunt cauze de eroare; numai înlăturându-le şi urmând adevărata metodă - inducţia - vom găsi adevărul în ştiinţă şi în filosofie.

11.1.2. Baza acestei adevărate metode este observarea faptelor; să observăm cu atenţie natura şi aceasta nu ne va înşela. Această insistenţă asupra cercetării faptului s-a numit observaţionism. Observaţionismul avea, în ochii lui Bacon, toate virtuţile, iar opusul lui - speculativismul - toate viciile. Or, observaţionismul este o viziune limitată asupra cunoaşterii şi Bacon însuşi a căzut în capcanele lui. Astfel, el a rămas pe poziţiile astronomiei geocentriste a lui Ptolemeu, afirmând că, dacă deschidem ochii bine, observând că soarele se mişcă - răsare şi apune - şi pământul stă pe loc. Respingerea teoriei heliocentrice a lui Copernic - într-o vreme când Galilei după ce fusese pus să retracteze a adăugat "*eppur si muove*", făcând, opus lui Bacon, elogiul lui Copernic pentru că a avut sagacitatea şi curajul să contrazică mărturiile simţurilor - exprima clar slăbiciunile viziunii observaţioniste şi ale pozitivismului care o va radicaliza în secolul al XIX-lea. Pe de altă parte, speculaţia nu numai că este compatibilă cu ştiinţa, dar este o cale rapidă, economică, eficace de dezvoltare a ştiinţei. Metoda experimentală, ale cărei idei au fost sistematizate de Bacon, a răspuns însă în cel mai înalt grad necesităţilor gândirii epocii, care trebuia să abandoneze nesfârşitele controverse scolastice asupra unor probleme minore sau fără nici o importanţă. Fără metoda experimentală, teoretizată de Bacon - inventată independent şi practicată de contemporanul său, cu 3 ani mai tânăr, Galileo Galilei - nu s-ar fi produs marea revoluţie a ştiinţei din secolul al XVII-lea.

Bacon a stabilit reguli ale inducţiei pornind de la marele defect al scolasticii care era graba de a trece dintr-un salt de la fapte particulare la generalizări vagi, arătând că, în inducţie, trebuie să ne ridicăm încet, cu precauţie, gradat de la fapte la legi, fără a omite nici o treaptă. În acest sens, el a preconizat o organizare raţională a experimentării, cerând în sprijinul acesteia "tabele de prezenţă", "de absenţă" şi "de grade", menite să servească pentru izolarea adevăratelor cauze ale faptelor.

Ridicându-ne prin inducţie de la fapte la legi ale lor, vom dobândi în acelaşi timp ştiinţa şi puterea; căci, în viziunea lui, *scientia est potentia*[2].

Francis Bacon este un teoretician, dar şi un profet al ştiinţei moderne; prin descrierea activităţii ştiinţifice imaginate de el ca desfăşurându-se pe insula Bensalem, filosoful englez a anticipat specializarea şi diviziunea muncii ştiinţifice. Echipele de cercetare descrise de el constituie aproape o redare a activităţii unui institut de cercetare din epoca noastră.

Bacon a fost un gânditor optimist, arătând că prin ştiinţă omul va dobândi bunăstarea şi fericirea, va crea raiul pe pământ. Mulţi îi reproşează azi că n-a văzut şi reversul medaliei, riscurile de alienare implicate în progresul ştiinţei şi al tehnicii. Este sigur că ştiinţa modernă datorează mult impulsului pe care Bacon l-a dat cunoaşterii experimentale.

---

[1] *Idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri.*

[2] Ştiinţa este putere ("*tantum possumus quantum scimus*", atât putem cât ştim).

11.1.3. În filosofia dreptului, Bacon a fost unul dintre protagoniştii luptei dintre regele şi parlamentul Angliei, luând însă de această dată apărarea poziţiei care a pierdut cauza - anume a regalităţii; dar a făcut-o cu atâta francheţe şi bună-credinţă - suportând cu demnitate şi consecinţa de a fi căzut în dizgraţia parlamentului - încât greşelile îi pot fi trecute cu vederea.

Încă de la începutul secolului al XVII-lea, în Anglia a început să fie opus dreptul comun[1] dreptului natural. Această opoziţie a luat forma unui conflict între parlament şi regele Iacob I Stuart. Într-o discuţie, Lordul Şef al justiţiei, William Coke, spusese regelui că dreptul comun îl protejează; Iacob I a replicat cu nervozitate că aceasta este o vorbă perfidă şi necredincioasă pentru că regele protejează dreptul şi nu dreptul protejează regele, dovadă fiind că regele numeşte judecătorii şi episcopii. Era în 1608 şi Coke îşi ceruse iertare. În deceniul următor controversa a reizbucnit, regelui opunându-i-se cerinţa cunoaşterii dreptului comun pentru a se putea rezolva cazuri în care, fatalmente, legea este lacunară. Regele i-a spus lui Coke că, deşi el n-a studiat niciodată dreptul comun, nu este ignorant în nici o problemă pe care trebuie să o cunoască şi s-o rezolve, întrucât dreptul natural şi simţul comun[2] reprezintă o bază suficientă pentru interpretarea şi aplicarea dreptului. În replică, Coke argumenta că nu dreptul natural, ci dreptul comun e cel care contează, căci problemele privind protecţia vieţii şi a averii supuşilor regelui nu pot fi decise prin raţiunea naturală - adică prin bunul simţ - ci prin raţiunea şi judecata artificială, care cer lungi studii teoretice şi experienţă practică. Această pregătire este necesară pentru că dreptul a fost elaborat de cei mai înţelepţi oameni şi a fost validat prin experienţă, schimbarea lui comportând un mare pericol de a fi alterat.

Francis Bacon a susţinut concepţia lui Iacob I despre dreptul natural. Ca jurist, el recunoaşte că dreptul comun stă deasupra dreptului regulamentelor, adăugând însă că superioară ambelor este raţiunea naturală. Despre drept, arăta Bacon, scriu juriştii pentru a arăta ce este dreptul şi filosofii, care au visat state imaginare, pentru a arăta ce trebuie să fie dreptul. Cei care fac şi dezvoltă dreptul sunt însă oamenii politici, ceea ce e posibil pentru că - subliniază Bacon - înţelepciunea legislatorului este de alt tip decât cea a juristului.

Bacon reia de asemenea teoria clasică după care legile trebuie să vizeze fericirea cetăţenilor: se poate aprecia o lege ca bună când există certitudine în ceea ce ordonă ea, justiţie în ceea ce prescrie ea, uşurinţă în executarea ei, armonie între ea şi organizarea politică; când ea face virtuoşi pe cei care i se supun.

În disputa asupra chestiunii dacă regele este deasupra sau dedesubtul dreptului, Iacob I - susţinut de Bacon - afirma că există o prerogativă regală[3] derivată din misterul statului şi puterea rezultând din acest mister este rezervată regelui; şi regele admitea că el poate evita exercitarea unei puteri absolute, dar nu ca îngrădire, ca obligaţie, ci ca manifestare de bunăvoinţă. S-a evocat în context şi fundarea prerogativei regale în dreptul divin. Ideea că, în baza acestei prerogative, regele poate suspenda orice normă de drept pozitiv, a întâmpinat cea mai fermă opoziţie din partea lui Coke şi a juriştilor englezi, a Camerei Lorzilor care vizau să limiteze

---

[1] Dreptul comun este ansamblul regulilor juridice care se aplică unui raport juridic dat, atunci când lipsesc dispoziţii legale exprese şi imperative.

[2] "*Common sense*", adică inteligenţa practică.

[3] Aşa cum va fi definită ulterior de către Locke, prerogativa regală consta în puterea regelui ca, în interesul binelui public, să adopte decizii dincolo de prevederile legii sau chiar împotriva lor.

abuzurile Coroanei cu deosebire în materie de impozite, de confiscări de averi şi de arestări. Această luptă, continuată şi după moartea lui Bacon şi a regelui Iacob I, l-a dus pe fiul său, regele Carol I la eşafod, triumfând ideea că prerogativa regală e valabilă numai înăuntrul dreptului, într-un cadru circumscris cu grijă de legi. Principalul câştig teoretic al acestei lupte a fost tocmai clarificarea domeniului şi rolul dreptului constituţional[1].

Se poate aprecia, în concluzie, că Francis Bacon a rămas în linii mari ataşat de teoria dreptului natural, acordând locul cuvenit şi dreptului artificial, pozitiv. El susţine că viaţa, libertatea, familia trebuie apărate de legile engleze, pentru că aşa indică dreptul natural, şi că, în general, rânduielile juridice trebuie să tindă să încorporeze dreptul natural - izvor al justiţiei.

În ceea ce priveşte legea pozitivă, Bacon consideră că monarhul este sufletul ei, pentru că acesta dă viaţă literei moarte a legii, făcând-o să acţioneze asupra supuşilor *prin recompense şi pedepse*[2]. Cu toată încrederea sa exaltată în monarh, Bacon a admis că dreptul pozitiv este totdeauna imperfect.

Francis Bacon a dezvoltat o concepţie coerentă şi elevată despre calităţile necesare unui bun judecător şi despre funcţiile acestuia. În acest sens, el arată că "legea îl apără pe cetăţean şi magistratul apără legea"[3]. Cu referire la dreptul procesual, Bacon afirmă că argumentele sunt un antidot împotriva otrăvirii depoziţiilor făcute de martori, cerând magistratului să se încreadă în argumente, întrucât "ele mint mai rar". Prin atitudinea sa în procesele capitale, Bacon apare ca un precursor al dreptului penal modern.

11.2. Thomas Hobbes

11.2.1. Un gânditor mai productiv şi mai interesant din punctul de vedere al acestei cercetări este Thomas Hobbes (1588-1679). Născut în Anglia, face studii în matematici şi ştiinţele naturii, inclusiv în Franţa în care petrece o parte a vieţii sale. Astfel, Hobbes este influenţat atât de Bacon cât şi de Descartes, dar dezvoltă o doctrină mai radicală decât a lor.

Thomas Hobbes a trăit o perioadă zbuciumată a istoriei Angliei, care i-a marcat şi modul de a gândi. Războiul civil dus de Parlament împotriva partizanilor regelui, victoria lui Cromwell, abolirea monarhiei şi decapitarea regelui Carol I Stuart, au însemnat dezlănţuirea unei anarhii incontrolabile, care i-a sugerat ideea întoarcerii la "starea naturală a umanităţii"[4]. Vom vedea cum, căutând remediul la această dezlănţuire de violenţă pe care o considera maladia secolului - neputându-şi imagina războaiele şi terorismul secolului al XX-lea - Hobbes a ajuns să facă elogiul guvernării autoritare, singura considerată de el capabilă să înlăture anomia.

Operele principale sunt "Leviathan"[5] şi "Natura umană"; Hobbes este creatorul unei concepţii consecvent materialiste, axată pe ideea că întreaga substanţă este corporală. Chiar gândirea, numită de el *discursus mentalis* este interpretată ca o succesiune de fenomene fizice înlănţuite: gândirea se reduce la imagini, iar

---

[1] În Anglia, dreptul comun îndeplineşte rolul de constituţie.

[2] "*Praemio et poena*"

[3] Fr. Bacon, Eseuri (...), p. 418.

[4] "*Natural condition of mankind*".

[5] Leviathan este numele unui monstru biblic; pătruns în limbajul curent, acest nume înseamnă ceva colosal şi monstruos. La Hobbes, Statul - Leviathan apare ca un monstru pe a cărui carapace sunt aglutinaţi oameni cu spada într-o mână şi crucea în cealaltă.

imaginile la senzaţii, concepute ca mişcări ale creierului. Aceste mişcări, favorabile funcţiilor vitale, produc şi plăcerea. Plăcerea generează dorinţa, iar voinţa şi dorinţa nu sunt decât unul şi acelaşi lucru, considerat sub aspecte diferite. Hobbes nu lasă loc pentru pasiunile dezinteresate. Psihologia sa materialistă are drept concluzie ideea că omul este o fiinţă egoistă1.

Întreaga activitate umană are - în această viziune - numai două impulsuri: căutarea plăcerii şi evitarea durerii. Toate sentimentele umane sunt simple metamorfoze ale egoismului: principalele sunt dorinţa, aversiunea şi teama. Cu aceste fiinţe care se îngrijesc fiecare de sine însuşi, societatea nu poate fi naturală. Şi Hobbes porneşte în căutarea circumstanţelor în care s-a produs naşterea societăţii, punând la bază principiul utilitarismului prin care depăşeşte simpla doctrină - cirenaică - a plăcerilor. Societatea va fi bună pentru că va fi utilă; la originea ei stă contractul social - teorie care va domina filosofia politică şi juridică din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

11.2.2. Vechea teorie a dreptului natural, susţinută cu fervoare şi în vremea lui Hobbes, pe continent, de către Hugo Grotius, a fost golită de principalul ei conţinut de către Hobbes, care afirmă că dreptul pe care ni-l dă natura asupra tuturor lucrurilor este o forţă *a-juridică* pentru că nu impune nici o obligaţie, lăsând indivizii într-o stare de război. Având valoare pur individuală, dreptul natural este libertatea pe care o are fiecare de a folosi cum vrea puterea sa proprie pentru a-şi conserva natura, adică viaţa; pentru că, arată Hobbes, printr-o necesitate naturală, oamenii sunt duşi să dorească dobândirea binelui şi evitarea răului, dar, mai ales, să fugă de acel duşman natural care este moartea; de aceea nu este contrar raţiunii ca fiecare să facă tot posibilul pentru a-şi păstra viaţa şi integritatea corporală.

În starea naturală în care, după Hobbes, toţi oamenii sunt egali atât fizic cât şi intelectual, "toţi au un drept egal asupra tuturor lucrurilor, şi chiar unii asupra corpurilor celorlalţi", pentru că nu există legi care să impună limite, să separe sau să repartizeze. Egalitatea generează o rivalitate generalizată. Astfel, apărarea vieţii fiind scopul tuturor, ea devine sursa unui conflict; oamenii, dorind toţi acelaşi bine, se încaieră între ei şi nu-şi realizează acest scop decât cei mai tari. Hobbes descrie în detaliu această stare naturală, descriere care constituie baza teoriei sale despre trecerea cu necesitate mecanică de la starea naturală la societate, stat şi drept.

Omul, care este prin natura sa rău, mai rău decât animalele, dominate de legea junglei, plin de agresivitate şi ticăloşie, devine lup pentru om, afirmă Hobbes, preluând vechiul adagiu latin formulat de Plaut: *homo homini lupus*. Aceasta face ca starea naturală a omului să fie un război al tuturor contra tuturor: *bellum omnium contra omnes*. Chiar dacă nu se luptă în fiecare clipă, oamenii stau permanent la pândă; fiecare om este necontenit stresat de teama de alt om. Cum fiecare urmăreşte să-şi apere viaţa şi cum fiecare e chinuit de spaima de a nu suferi o moarte violentă, în starea naturală se naşte setea de putere şi necontenita luptă pentru putere. În acest sens, Hobbes arăta că el apreciază ca o înclinaţie generală a întregii omeniri, o perpetuă şi nestăpânită sete de putere, care nu încetează decât o dată cu

---

[1] Concepţia lui Hobbes asupra naturii umane este greşită, ceea ce viciază întreaga sa construcţie. Studii aprofundate au demonstrat că altruismul este tot atât de natural la om, ca şi egoismul.

moartea[1]. Toate celelalte bunuri - averea, prietenia pot fi reduse la putere. Această sete de putere caracterizează - după Hobbes - viaţa omului în general, nu numai starea naturală.

În războiul tuturor contra tuturor, ideile de justiţie şi injustiţie nu au sens, războiul generalizat fiind întemeiat pe dreptul natural al fiecăruia la viaţă, drept care este însă a-juridic, căci oamenii trăiesc într-o completă izolare[2].

În încheierea descrierii stării naturale, Hobbes arăta: "şi viaţa omului e solitară, săracă, josnică, brutală şi scurtă", impunând concluzia că această stare este detestabilă.

Pentru a scăpa de această viaţă insuportabilă, fiinţele umane izolate intră în relaţii, pentru a încheia un contract prin care se trece de la Natură la Societate, de la Anarhie la Ordine şi Justiţie. Oamenii încheie acest contract prin care toţi se supun unui suveran, cu singura obligaţie a acestuia de a le apăra viaţa, fără alte condiţii.

11.2.3. Contractul este încheiat de oameni nu cu suveranul, căci acesta nu preexistă contractului, ci este creat prin contract, de către contractanţi. Contractul este încheiat de fiecare cu fiecare, în afară de unul (suveranul) sau unii (adunare suverană) şi în profitul acestuia (acestora) din urmă. Hobbes, în capitolul 17 din Leviathan, arată că formula contractului ar fi putut fi următoarea: "E ca şi cum fiecare ar zice fiecăruia: eu autorizez acest om sau această adunare şi îi cedez dreptul de a mă guverna pe mine însumi, cu condiţia ca şi tu să-i cedezi dreptul tău şi ca tu să autorizezi acţiunile sale în acelaşi mod".

Deci oamenii creează, prin contract, suveranul, conferindu-i o putere colosală prin care intimidează voinţele indivizilor, oprindu-le de la răzbunare şi violenţă.

Dar, din faptul că suveranul este creaţia acordului oamenilor, rezultă numai că ei trebuie să i se supună, pentru că a fost voinţa lor să fie conduşi, nu şi că oamenii ar putea controla sau înlătura suveranul creat de ei înşişi; căci l-au creat o dată pentru totdeauna, neputând să-l recreeze şi aceasta pentru că, nefiind parte (ci rezultat) a contractului, rezilierea acestuia nu l-ar afecta[3].

Oamenii au creat suveranul cu gândul ca acesta să-i reprezinte. Dar, începând prin a vorbi în numele oamenilor, suveranul ajunge să vorbească în locul lor.

Suveranul, care poate deci fi o persoană sau un grup, acţionează în întregime arbitrar: el face şi aplică legi, decide asupra războiului şi păcii, conduce statul conform voinţei şi preferinţelor lui, fără a da seama nimănui. Poruncile date de suveran sunt legi pentru cei care l-au creat şi cărora le sunt adresate. Prin supunerea la legi oamenii se feresc să recadă în violenţa "primară". Indivizii sunt obligaţi, sub ameninţarea cu pedeapsa, să îndeplinească fără a crâcni chiar legi nedrepte, întrucât cea mai arbitrară lege este preferabilă stării naturale, adică pericolului permanent de moarte violentă. Hobbes face o anumită rezervă, în legătură cu situaţia în care suveranul ameninţă viaţa individului, arătând că acesta este îndreptăţit să reziste, pentru că, în acest caz, a recăzut în starea naturală; dar gânditorul englez nu trage toate concluziile (dreptul la revoltă, la rezilierea contractului) din această situaţie. Oamenii nu trebuie şi nu pot să se supere pe Suveran, căci, după Contract, ei sunt autorii tuturor actelor Suveranului lor. Când un om încearcă să

---

[1] Rezultă că, pentru Hobbes, starea naturală nu este numai o perioadă istorică incipientă, ci este "natura umană", omul "nud", "pur", natură datorită căreia setea de putere şi violenţa însoţeşte şi societatea ca un "*alter ego*" al ei.

[2] Unde nu este putere comună nu este lege şi unde nu este lege nu există injustiţie - scrie Hobbes.

[3] Contractul este "legea părţilor".

detroneze Suveranul şi e pedepsit, trebuie să se supere pe el însuşi, pentru că el este autorul pedepsei sale1.

Interpretând legea ca poruncă obligatorie pentru toţi cei cărora li se adresează, Hobbes ajunge dimpotrivă să afirme cu francheţe ca "binele este ceea ce porunceşte monarhul, răul - ceea ce interzice el", confirmând opinia lui Toma despre dreptul pozitiv. Consecinţa cea mai gravă a acestei concepţii despre Statul Leviathan este că, întrucât anterior creării lui prin contract nu existau nici justiţie, nici injustiţie, statul nu poate fi nedrept, căci legea nu e decât expresia voinţei lui.

11.2.4. În lumina doctrinei lui Hobbes, statul nu mai e natural, nici supranatural, ci în întregime artificial; aşadar, societatea, statul, dreptul apar nu pentru că omul ar fi prin natură animal politic - cum afirmau Aristotel, Toma D'Aquino, Grotius - ci pentru că îi folosesc să-şi apere viaţa. Rădăcinile lor stau nu în raţiune, ci în interes. Hobbes dezvoltă clar ideea că, numai când şi pentru că oamenii au înţeles că războiul fiecăruia contra fiecare este cel mai rău dintre rele şi au recunoscut că pacea şi ordinea le sunt utile, ei au fost gata să accepte dreptul şi să se supună legilor, înţelese ca emanaţie a voinţei deţinătorilor puterii. Legile naturale ca justiţia, echitatea, modestia, mila nu modifică legile juridice, ci numai ghidează eventual voinţa suveranului. Aceste legi ale naturii umane sunt contracarate de pasiunile noastre şi nu valorează nimic fără o autoritate care să impună respectul lor. Legile naturii ar putea deveni drept numai prin recunoaşterea lor de către puterea politică.

Legile umane, care sunt în întregime artificiale, reprezintă pentru fiecare supus ansamblul regulilor de care suveranul i-a poruncit să se folosească pentru a distinge ce e nedrept de ceea ce e drept, adică ce e contrar regulilor, de ce este conform cu ele.

Teoria lui Hobbes că legile sunt pure decizii ale voinţei arbitrare conduce la concluzia că legiuitorul nu este legat prin legile emanate de la el, căci oricând poate schimba cum crede el de cuviinţă legea care-l jenează sau o poate anula. Rezultă că fundamentul legii stă numai în voinţa suveranului legislator pentru că el edictează, interpretează, schimbă şi suprimă legile; Suveranul este astfel deasupra legii şi nu se simte răspunzător - susţine Hobbes - decât în faţa lui Dumnezeu. Sursa autorităţii este forţa; în Leviathan, Hobbes arăta clar că "pactele fără sabie nu sunt decât cuvinte" (Leviathan, cap. 17). Originea justiţiei - arată el - stă în însuşi faptul de a stabili pacte. Înainte, deci, de a utiliza cuvintele just şi injust, trebuie să existe o putere coercitivă pentru a constrânge egal oamenii la executarea pactelor, prin teama de o pedeapsă care trebuie să fie mai mare decât beneficiul pe care l-ar aştepta de la încălcarea lor. Deci, fiecare e obligat să respecte contractul admis de comun acord; orice violare a lui este un act ilegal. Hobbes face în acest mod apologia supunerii necondiţionate, considerând-o tributul necesar pentru asigurarea păcii sociale. Înlăturaţi supunerea - scria el - şi statul cel mai înfloritor decade şi apoi dispare.

Este evident caracterul unilateral al acestei concepţii care tinde să satisfacă ordinea şi liniştea, cu preţul sacrificării integrale a libertăţii. Or, cum remarca Rousseau, se poate trăi în linişte şi în închisori.

11.2.5. Hobbes respinge concepţia lui Coke despre raţiunea artificială a legii, arătând că cineva poate studia mult şi totuşi să greşească. Legea fiind poruncă, se aplică şi judecătorului care îi este supus. Singura sarcină a acestuia este să se

---

[1] Unii oameni invocă, arată Hobbes, ca motiv al nesupunerii lor, că ar avea un contract cu Dumnezeu, afirmaţie pe care el o consideră a nu aparţine noţiunii de contract.

întrebe ce a vrut suveranul; adevărul normei este - afirma Hobbes - independent de interpretarea judecătorului: autoritatea acestuia stă în voinţa monarhului. Magistraţii, în scaunul lor de judecători, sunt mandatari ai suveranului şi sentinţa lor este sentinţa lui - arată Thomas Hobbes. Puterea sentinţelor judecătoreşti vine din faptul că acestea acţionează ca şi cum ar fi fost preadoptate de suveran.

Contestarea activităţii creative a magistratului îl conduce pe Hobbes la ideea - contrară opiniilor lui Coke - că şi profanii pot fi judecători (în curţile cu juri - de exemplu). Căci, pentru a aplica o lege la cazul care trebuie judecat, nu este necesară cunoaşterea întregului drept, pe care o posedă juriştii.

Hobbes indică patru calităţi indispensabile unui bun judecător: 1. să aibă justa înţelegere a dreptului natural ca echitate, zice el, referindu-se probabil la spiritul justiţiar necesar unui bun magistrat; 2. să posede dispreţ pentru bogăţii nenecesare; 3. să fie capabil să se ferească, atunci când judecă, de orice teamă, mânie, ură, dar şi de milă sau compasiune; 4. să posede răbdarea de a asculta şi memoria de a reţine, a rezuma şi a folosi ceea ce a auzit.

Accentul pus - ca şi Bacon şi Iacob I - pe bunul simţ, a supărat numeroasa castă a juriştilor englezi. Neglijată la apariţia ei, doctrina voluntaristă şi utilitaristă a lui Hobbes s-a dovedit extrem de importantă pentru evoluţia filosofiei dreptului, din ea inspirându-se gânditori ca Pufendorf, Bentham şi Austin.

11.3. John Locke

11.3.1. În acelaşi secol al XVII-lea, gândirea filosofică engleză este dezvoltată de John Locke (1632-1704); şi el studiază fizica, chimia şi medicina la Oxford şi trăieşte câţiva ani în Franţa. Proscris apoi de către Stuarţi, se refugiază în Olanda, unde Wilhelm de Orania îl numeşte comisar pentru comerţ şi colonii.

John Locke are reputaţia dublă de filosof al cunoaşterii şi de filosof al dreptului. Preocupat să elucideze originea ideilor noastre, a creat - în lucrarea "Eseu asupra intelectului omenesc" (1690) - o concepţie care reprezintă extrema opusă faţă de raţionalismul cartezian; şi aceasta pentru că Locke aplică la studiul cunoaşterii metoda inductivă a ştiinţelor naturii, în timp ce Descartes adoptase ca model al întregii cunoaşterii deducţia matematică. De pe această poziţie, Locke respinge teoria ideilor înnăscute a lui Descartes şi afirmă că toate cunoştinţele şi chiar principiile gândirii noastre sunt dobândite, rezultând din experienţă şi senzaţie; de aceea, concepţia creată de Locke se numeşte empirism sau senzualism. Împotriva teoriei ideilor înnăscute, Locke arată că în sufletul copilului nu se poate identifica nici măcar o idee gata făcută, că, la naştere, sufletul este o *tabula rasa*[1]; sufletul primeşte prin senzaţii ideile simple, ireductibile, din care se construieşte apoi întreaga cunoaştere. Postulatul fundamental al doctrinei empiriste este tocmai această afirmaţie că "nimic nu este în intelect, care să nu fi fost anterior în simţuri[2]. Empirismul consideră, de asemenea eronat, că sufletul este pasiv atunci când primeşte ideile simple ca amprente ale acţiunii lucrurilor asupra simţurilor. În această optică, toate celelalte idei sunt compuse din cele simple printr-o activitate a intelectului discursiv care constă în a distinge, a compara şi a combina.

Una şi aceeaşi experienţă este numită de Locke şi senzaţie - când ea constă în sesizarea lucrurilor exterioare - şi reflexie - când obiectul experienţei sunt înseşi

---

[1] Tablă ştearsă.

[2] "*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensibus*".

operaţiile spiritului; cele mai importante dintre aceste operaţii ale spiritului sunt, după el, acţiunea apercepţiei sau gândirea şi acţiunea de a vrea sau voinţa. Locke admite însă şi idei care provin în egală măsură din senzaţie şi din reflexie (ideile de existenţă, de putere, de plăcere şi durere etc.). Ideile complexe - de durată, de substanţă - sunt produsul unui travaliu realizat asupra ideilor simple furnizate de senzaţie şi de reflexie. Din convingerea că originea ideilor este experienţa, decurge şi concepţia lui Locke despre limitele cunoaşterii, care sunt tocmai acelea ale experienţei. Astfel, ideea de substanţă, de substrat va fi întotdeauna un *nu ştiu ce*, adică nu poate deveni o idee clară. Nu suntem autorizaţi să negăm existenţa spiritului; dar, pe de altă parte, este posibil ca Dumnezeu să fi dotat materia cu facultatea de a gândi - arată Locke.

11.3.2. În filosofia dreptului, John Locke combate teoriile lui Hobbes, construind o concepţie originală centrată pe ideile toleranţei şi ale liberalismului. În "Eseu asupra guvernării civile", el arată că starea naturală nu era o stare de război, că omul are drepturi imprescriptibile, pe care societatea nu le creează, ci trebuie să le apere. Asemenea drepturi sunt: 1. dreptul de proprietate, care are temeiul în muncă; 2. dreptul de libertate personală, a cărui negare este sclavia; 3. dreptul la legitimă apărare, de care ţine şi dreptul de a pedepsi. Prin intrarea în societate nu se renunţă - arată Locke - decât la acest drept de a pedepsi; revine puterii sociale să impună repararea răului comis, substituind răzbunării justiţia. În substanţa ei, puterea socială este judiciară. Cetăţenii nu cedează deci statului drepturile şi libertăţile lor, ci numai puterea sancţionatorie.

Locke opune aşadar concepţiei pesimiste a lui Hobbes despre starea naturală a oamenilor o viziune optimistă: în opinia lui, starea naturală apare ca o stare de pace, de bunăvoinţă, de ajutor reciproc. Oamenii trăiau deja în asociere, dar această stare naturală era prestatală, protojuridică, prelegală.

Dificultatea pe care o întâmpină această concepţie stă în întrebarea: dacă omul trăieşte bine în starea naturală, de ce iese din ea intrând în starea juridică; răspunsul lui Locke este: "pentru a trăi mai bine".

11.3.3. Trecerea la viaţa socială legală se realizează, ca şi la Hobbes, prin contract, dar acest contract social este fondat - după Locke - pe consimţământul liber al fiecăruia, adică încheiat în absenţa oricărei constrângeri. Oamenii consimt liber să iasă din starea naturală pentru a găsi în stat mai binele, securitatea juridică, prosperitatea. Oamenii fiind toţi de la natură liberi, egali, independenţi, nimeni nu poate fi scos din această stare şi supus puterii altuia fără consimţământul lui liber, prin care poate conveni cu alţii să se unească în societate pentru a se bucura fiecare, în siguranţă şi tihnă, de ceea ce le aparţine - viaţă, sănătate, libertate, avere - pentru a fi mai la adăpost de vătămări şi insulte.

Rezultă cu claritate că, în timp ce la Hobbes statul creat prin contract era menit să instituie pacea şi să protejeze viaţa ca valoarea cea mai înaltă, în concepţia lui Locke statul, creat pe aceeaşi cale, este menit să protejeze libertatea şi proprietatea - considerată valoarea supremă - în scopul sporirii securităţii şi a bunăstării vieţii oamenilor. Şi cel mai bun mijloc în acest scop este crearea de legi, printr-o autoritate pe care societatea a ales-o şi a stabilit-o. Ceea ce este absolut necesar pentru ca o lege să fie obligatorie este consimţământul societăţii. Guvernanţii desemnaţi prin acordul majoritar sunt şi ei supuşi legii pe care trebuie s-o aplice.

În viziunea lui Locke, suveranul are puterea de la popor, al cărui mandatar este. Dacă abuzează de autoritatea încredinţată prin liberul consimţământ al fiecăruia

spre binele tuturor, poporul are dreptul la răscoală, la rezilierea contractului. Această reziliere nu înseamnă destrămarea societăţii pentru că ideea contractului, preluată de la Hobbes, are la Locke o dublă semnificaţie, putând fi vorba chiar de un dublu contract: 1. *pactum unionis*, prin care oamenii se unesc în societate; 2. *pactum subjectionis*, prin care majoritatea atribuie suveranului puterea pentru a le asigura protecţia şi perfecţionarea drepturilor lor. Este abandonată astfel concepţia lui Hobbes că supunerea faţă de suveran este condiţia menţinerii societăţii, a evitării recăderii în anarhia stării naturale.

Insistenţa lui Locke asupra ideilor de "consimţământ" al fiecăruia, de "încredere" pe care fiecare şi-o pune în cei cărora le conferă puterea exprimă orientarea individualistă şi liberalistă, proprie filosofiei sale politice şi juridice. Supunerii pasive, Locke îi opune acceptarea liber consimţită. Căci omul intră în societate pentru a trăi liber ; o lege nu e făcută pentru a îngrădi, ci pentru a face un agent inteligent şi liber să acţioneze conform propriilor sale interese; totodată, ea nu prescrie nimic decât în raport cu binele general al celor care îi sunt supuşi. Scopul legii nu este deloc de a aboli sau de a limita libertatea, ci de a o conserva şi spori. Convins că raţiunea de a fi a legii este binele tuturor, Locke afirmă că "o lege trebuie să dispară îndată ce societatea este mai fericită fără această lege, decât cu ea".

11.3.4. Un merit important al lui Locke este că el a formulat primul ideea separaţiei puterilor în stat. Locke a avut o viziune dihotomică în această privinţă, disociind între puterea legislativă şi puterea executivă. El a înţeles şi întâietatea legislativului, arătând că puterea legislativă încredinţată unei persoane sau mai multora, pentru totdeauna sau pentru un interval de timp - este puterea supremă în stat. În ceea ce priveşte diferenţa dintre ele, arată că, în timp ce puterea legislativă este discontinuă, căci nu e totdeauna necesar să se facă legi, puterea executivă este continuă - căci e totdeauna necesar să se aplice legile făcute.

Deosebit de importantă este precizarea făcută de Locke că, deşi legislativul este preeminent în stat, această putere supremă este şi ea limitată de legea naturii. Argumentarea că puterea legislativă este raţională şi relativă, nu arbitrară şi absolută trimite la faptul că persoana sau adunarea care este legiuitor nu are mai multă putere decât cea pe care o au oamenii în stare naturală, înainte de a fi intrat în societate şi de a fi atribuit puterea lor comunităţii pe care au format-o; căci nimeni nu poate oferi altuia mai multă putere decât are el însuşi[1]. Or, arăta Locke, nimeni nu are putere absolută şi arbitrară asupra lui însuşi sau asupra altuia, de a-şi lua viaţa de exemplu sau de a-i răpi altuia viaţa şi bunurile; deci o putere limitată de legea naturală a conservării vieţii sale şi a conservării restului genului uman este tot ceea ce dă şi poate da omul societăţii şi, prin intermediul acesteia, puterii legislative.

Concluzia lui Locke este că imperativele legilor naturii nu încetează deloc în societate; ele devin chiar mai puternice în multe cazuri. Admiţând că dreptul izvorăşte din voinţă, el are în vedere o voinţă circumscrisă dreptului natural şi, în primul rând, legii sacre şi inalterabile care are ca obiect conservarea genului uman pentru care oamenii intră în societate; "nu există decret uman care să poată fi bun şi valabil când el este contrar acestei legi". în acest sens, apărătorul dreptului natural este poporul.

Aşadar, puterea legislativă nu poate fi absolută, căci oamenii nu se pot plasa într-o situaţie mai rea decât starea naturală.

---

[1] "*Nemo plus iuris ad alium transferre potest, quam ipse habet*".

12. Teoria modernă a dreptului natural: Hugo Grotius; Samuel Pufendorf

12.1. În timp ce gândirea filosofico-juridică engleză se orienta ferm spre voluntarism şi utilitarism, pe continent s-a constituit teoria modernă a dreptului natural, al cărei creator a fost marele jurist olandez Hugo de Groot - pe numele latinizat Grotius - născut la Delft (1583-1645). Şcoala iusnaturalistă şi raţionalistă fondată de Grotius - cunoscută sub numele de "Şcoala naturii şi a lui ius gentium" - reprezentată în continuare de Samuel Pufendorf, G.W. Leibniz şi Christian Wolf - a rămas importantă pe continent, în tot cursul secolului al XVII-lea, având prelungiri viguroase şi în cel de-al XVIII-lea.

După strălucite studii clasice (latina, greaca, ebraica) şi juridice, Hugo Grotius devine procuror general al Olandei şi apoi ambasador al Suediei în Franţa. Opera sa fundamentală intitulată "*De jure belli ac pacis*" ("Despre dreptul războiului şi al păcii"), publicată în 1625, este de importanţă majoră atât pentru ştiinţă cât şi pentru filosofia dreptului. Gândirea lui Grotius este marcată de influenţa lui Aristotel, căruia îi datorează încrederea în datele experienţei şi convingerea că omul este, prin natura sa, fiinţă socială.

În spirit net iusnaturalist, Grotius afirma că obârşia dreptului este natura umană, natură care se caracterizează prin instinctul de sociabilitate şi prin raţionalitate. Sociabilitatea - "*appetitus societatem*" - se exprimă în dorinţa nestinsă de a trăi alături de alţii. Grotius explică acest instinct de sociabilitate arătând că "noi suntem duşi prin natura noastră să căutăm pe alţii şi când nu avem nevoie de nimic". Iar un comentator al operei sale, anume Gronovius, prelungeşte analiza acestui appetitus societatem afirmând că nu este destul să posezi multe lucruri. Căci nu există bucurie reală pentru aceasta, fără să poţi arăta şi altora ceea ce ai. "Într-adevăr, în mod natural, bucuriile cer martori"[1].

Această nevoie de alţii, de viaţă în comunitate cu ei, este, în viziunea lui Grotius, baza cea mai profundă a dreptului: în acest sens dreptul n-ar avea nici o valoare pentru un om trăind izolat pe o insulă pustie.

Dreptul izvorât din natura sociabilă a omului este perfecţionat apoi de către raţiune, cu deosebire de *ratio recta*, care ne permite să cunoaştem dacă o acţiune sau o omisiune din comportamentul nostru convine sau contravine vieţii în societate, adică dacă este în acord sau în adversitate cu natura noastră socială şi raţională. Prin asemenea consideraţii ajunge Grotius la ideea, simplă şi frapantă, că mama dreptului este societatea, iar bunica lui este natura umană.

Ceea ce face din doctrina lui Hugo Grotius un iusnaturalism modern este faptul că el fundează ştiinţa juridică şi filosofia dreptului nu pe natură în general, ca Ulpian sau unii dintre stoici, ci pe natura umană, depăşind teoria tomistă a dreptului natural creştin. Considerând că lucrurile, acţiunile şi omisiunile sunt prin natura lor bune

---

[1] "*Naturaliter, enim, gaudia testem requirunt*".

sau rele şi că ratio recta, (adică dreapta judecată, raţiunea laică, umană), este în întregime capabilă să deosebească binele de rău, ceea ce este just de ceea ce este injust, Hugo Grotius a separat net ştiinţa şi filosofia dreptului de teologie. Pentru a realiza această secularizare a gândirii juridice, Grotius n-a avut nevoie să eşueze în ateism. Dimpotrivă, el afirma că "justiţia popoarelor creştine trebuie să fie mai perfectă şi mai sfântă decât a popoarelor lipsite de această lumină divină". Totuşi, Grotius considera că dreptul natural este atât de fix, de imuabil, încât nici Dumnezeu nu-l poate schimba, adică nu poate face ca ceea ce prin natura sa este just să fie injust[1].

12.1.2. În ceea ce priveşte rolul dreptului, Grotius a subliniat că acesta nu este un ornament - o friză, un capitel - al edificiului social, ci, înrădăcinat în natura umană, este fundamentul vieţii sociale.

Dreptul natural constă, deci, în tot ce este conform cu natura bidimensională - sociabilă şi raţională - a omului: dacă, deci, o regulă de viaţă decurge din dorinţa întăririi societăţii şi este conformă cu dreapta raţiune (ratio recta) este adoptată ca fiind justă. O concluzie de cea mai mare importanţă a înrădăcinării dreptului în natura umană este universalismul juridic, adică admiterea ideii că, întrucât natura umană este pretutindeni aceeaşi, dreptul natural este alcătuit din principii valabile pentru toate popoarele sau, cel puţin, pentru toate popoarele care sunt "bine conduse". Ideea că cerinţele dreptului sunt imuabile şi universale, reprezentând miezul doctrinei iusnaturalismului modern, produs al secolului al XVII-lea, este fundată în convingerea generoasă a înrudirii, chiar a egalităţii tuturor oamenilor; căci din cauze universale rezultă efecte universale. Această idee centrală este sursa şi principala ţintă a criticilor adresate ulterior iusnaturalismului care au denunţat ca iluzie convingerea că există reguli de conduită imuabile şi universale, impuse (de Providenţă, sau de natură) oamenilor din toate epocile şi din toate părţile globului. Chiar din secolul al XVIII-lea[2] şi cu deosebire în secolul al XIX-lea[3], universalismului juridic i-a fost opus relativismul juridic, adică ideea că dreptul este diferit de la un popor la altul.

Pentru a clarifica ideea imuabilităţii cerinţelor dreptului natural, Grotius arata că ceea ce se schimbă şi ne creează dificultăţi sau ne înşală sunt, nu normele de drept, ci faptele la care se aplică ele: "dacă, de exemplu, creditorul mă iartă de datorie, eu nu mai sunt ţinut s-o plătesc, dar nu pentru că dreptul natural ar fi încetat să prescrie că trebuie să-ţi plăteşti datoriile, ci pentru că eu nu mai datorez ceea ce datoram".

12.1.3. În ceea ce priveşte forţa coercitivă, ca trăsătură distinctivă a dreptului, aceasta este explicată de Grotius prin faptul că normele juridice impun obligaţii, iar cercetarea genezei obligaţiei îl conduce la sublinierea rolului capital jucat în această privinţă de către promisiune. Promisiunea devine, în optica lui, sursă atât a

---

[1] Dumnezeu însuşi, afirma Grotius, nu poate schimba nici aici, cum îi este imposibil să facă ca doi şi cu doi să nu facă patru (LI, Ch. I, art. 10). Cum asemenea accente ateiste, implicate în întemeierea dreptului pe raţiunea laică, ducând la izolarea ştiinţei şi a filosofiei juridice de teologie, nu puteau scăpa Sfântului Oficiu al Vaticanului, lucrarea *De jure belli ac pacis* a fost înscrisă, la doi ani după apariţia sa, în indexul cărţilor interzise (*"index librorum prohibitorum"*).

[2] Prin Montesquieu şi Rousseau.

[3] În modul cel mai radical prin Şcoala istorică, dar şi prin toate orientările sociologiste din filosofia dreptului. Ca urmare a acestor critici şi datorită înţelegerii variabilităţii istorice a însăşi naturii umane, ideea existenţei unor legi universale şi imuabile a fost abandonată şi de neonaturalismul apărut în secolul al XX-lea.

drepturilor cât şi a obligaţiilor, în sensul că promiţătorul când promite alienează o parte din libertatea sa: căci promisiunea este analoagă cu transferul dreptului de proprietate asupra unui obiect. Cel căruia i se promite capătă o creanţă, adică dobândeşte dreptul de a cere îndeplinirea a ceea ce i s-a promis şi "devine moralmente necesar pentru promiţător să consimtă la cerere. În acest sens libertatea lui interioară este restrânsă. Ceea ce s-a înstrăinat este o parte din libertatea sa interioară".

În aceeaşi situaţie de a fi legaţi prin promisiune se află cei care formează un grup: ei au promis sau înţeleg să trăiască ca şi cum ar fi promis, să se supună hotărârilor majorităţii sau acelora cărora le-a fost conferită autoritatea. Acest acord[1] expres sau tacit, este sursa forţei de constrângere a legii.

Promisiunea reciprocă, fundată în dreptul natural, stă deci la originea forţei obligatorii, a puterii coercitive a dreptului. Prin promisiune, fiecare creează obligaţii pentru el însuşi şi drepturi pentru alţii. În lumina acestor precizări, Grotius arăta că principiile (preceptele sau cerinţele) dreptului natural sunt:

- abţinerea cu religiozitate de la ceea ce aparţine altuia, mergând până la restituirea a ceea ce se găseşte pe nedrept în stăpânirea noastră, deci respectarea proprietăţii.
- repararea ofenselor sau a daunelor cauzate altora cu vinovăţie.
- respectarea promisiunilor, adică îndeplinirea învoielilor, cerinţă care în enunţarea latină celebră "*pacta sunt servanda*" devine axa întregului drept, inclusiv a dreptului internaţional public (*ius gentium*), al cărui părinte - în forma sa modernă - este Grotius.
- proporţionalizarea pedepselor cu faptele ilegale săvârşite.

Ca expresii ale dreptului natural, aceste principii sunt atât de obligatorii, încât stricta lor respectare se impune, chiar dacă am îndrăzni să ne închipuim că Dumnezeu nu există sau că nu se ocupă de oameni[2].

12.1.4. Despre dreptul ginţilor Grotius afirma că este de două feluri: natural sau voluntar (convenţional, sedimentat în obiceiuri). Acest al doilea tip de drept internaţional se bazează pe voinţa concordantă, dacă nu a tuturor, a majorităţii popoarelor. Dreptul ginţilor - fie el natural sau voluntar - trebuie respectat permanent, atât în timp de pace cât şi de război, când amuţesc numai legile păcii şi nu acelea care au caracter perpetuu. Există deci - afirmă Grotius - un drept care se aplică războiului şi în timp de război, drept care "trebuie să ducă la încetarea obiceiului ca, din pricini uşoare sau fără nici o pricină, popoarele să pună mâna pe arme şi acestea, o dată luate, nimeni să nu mai respecte nici un drept, ca şi cum nebunia ar fi fost dezlănţuită să producă toate fărădelegile".

Grotius arată că recursul la forţă pentru impunerea obligaţiilor s-a practicat înaintea apariţiei legilor, adică anterior formării societăţii. În acea vreme oricine avea dreptul să repare prin forţa proprie injustiţia suferită, iar injustiţii se produceau şi atunci, pentru că şi în stare naturală exista ceva care aparţinea fiecărei persoane, adică un *suum* alcătuit din viaţa şi din corpul său; ba, chiar înainte de apariţia proprietăţii private, acest *suum* a fost lărgit prin aproprierea unor lucruri pentru

---

[1] Acordul de care vorbeşte aici Grotius este o formă incipientă, timidă a ideii de contract social, idee dezvoltată cu vigoare de către Hobbes.

[2] În *De jure belli ac pacis*, Grotius arată că cerinţele dreptului natural "ar avea loc, într-un anumit mod, chiar dacă s-ar concede, ceea ce nu se poate face fără o crimă oribilă, că nu există Dumnezeu sau că Dumnezeu se dezinteresează de afacerile umane, cum pretind epicurienii" (par. 13).

propriul uz al fiecăruia. Acest *suum* - arata Grotius - constituia sfera care era protejată prin dreptul natural, în sensul că orice încălcare a lui producea vătămare, prejudiciu, ofensă şi persoana ofensată avea atunci dreptul să recurgă la forţă pentru a se proteja sau pentru a recupera ceea ce a pierdut. Folosirea forţei fizice împotriva ofensatorului nu era nedreptate, întrucât, prin comiterea unei injustiţii, acesta a pierdut protecţia dreptului natural şi s-a expus el însuşi la violenţa justă a persoanei ofensate. Acest recurs la forţă, la violenţă a fost numit de Grotius *bellum privatum*.

O dată cu formarea societăţii acest război privat trebuie să dispară, pentru că dreptul de întrebuinţare a forţei a fost transferat de către indivizi puterii publice, care îl exercită prin instanţe, acţionând în interesul persoanei ofensate şi în numele dreptului acesteia. Indivizii păstrează dreptul de a recurge la forţă fie pe insule nelocuite, fie în locuri unde comunitatea nu există. Războiul privat - subliniază Grotius - este îngăduit numai atunci când îndrituitul nu are deschisă calea judecăţii.

12.1.5. Înăuntrul societăţii, numai suveranii mai trăiesc în stare naturală, adică menţin dreptul de a folosi forţa împotriva ofenselor, pentru că ei sunt şi judecătorii propriilor lor cauze. Neexistând jurisdicţie deasupra suveranilor, singurul mijloc de rezolvare a diferendelor dintre ei este *bellum publicum*. Căci, oriunde nu există decizii prin instanţă, începe războiul.

Deosebit de productivă este ideea lui Grotius că toate cauzele de război privat convertite o dată cu apariţia societăţii în cauze de acţiune juridică în instanţe - ofense, vătămări, daune, neţinerea promisiunilor - sunt şi cauze de război public. În baza acestui strict paralelism între dreptul civil şi dreptul internaţional în ce priveşte cauzele care justifică o reacţie, masiva lucrare despre dreptul războiului şi al păcii, scrisă de Grotius, devine un foarte amplu tratat de drept în general.

Grotius defineşte războiul ca "starea celor care se luptă pe cale violentă" şi arată că orice război are cauze, războiul fără cauze amintind de încăierările dintre fiarele pădurii. Unele cauze pot să reprezinte temeiuri neîndreptăţite ale războiului şi atunci el este injust (între acestea sunt menţionate teama de puterea unui stat vecin, refuzul unei căsătorii, dorinţa de a schimba aşezarea cu alta mai bună, cucerirea în scop de jaf, tendinţa de dominaţie mondială sub pretextul de a fi urmaş al Romei şi motivată prin superioritatea agresorului sau inferioritatea victimei). Toate războaiele cu temeiuri neîndreptăţite sunt condamnate de Grotius ca nejuste, preocuparea lui primă fiind să definească războiul just (*iustum bellum*)[1]. Marele jurist olandez crede că nici un efort şi nici o concesie nu sunt prea mari pentru a evita un război, din care decurg multe nenorociri chiar pentru nevinovaţi. Dintre mijloacele apte să împiedice ca o neînţelegere să degenereze în război, Grotius menţiona conferinţele, convenţia de compromis între cei care nu au judecător comun sau chiar tragerea la sorţi. Când, însă, războiul nu a putut fi evitat cu nici un chip, cei care-l fac trebuie să se supună, în interesul dreptăţii a cărei înfăptuire o urmăresc, la anumite reguli, deoarece războiul este în relaţia dintre popoare ceea ce este penalitatea în relaţiile dintre indivizi, adică o formă de înfăptuire a justiţiei.

Un război just cere cauze juste cum sunt călcarea proprietăţii, nerespectarea promisiunilor, ofensele, daunele, enumerare din care rezultă cu claritate că există tot atâtea cauze de război just câte de acţiune în instanţă.

---

[1] Explicând de ce a dat lucrării sale titlul de "Dreptul războiului şi al păcii", Hugo Grotius arată că a vrut să lase să se înţeleagă că va examina mai întâi dacă există război drept, ca apoi să arate ce poate fi drept în război: "căci cuvântul DREPT nu semnifică aici altceva decât ceea ce este just şi aceasta într-un sens negativ, mai curând decât într-un sens pozitiv; astfel încât dreptul războiului este pur şi simplu ceea ce se poate face fără injustiţie faţă de un duşman".

Crezând că, sub aceste condiţii, războiul este inevitabil - azi încă eliminarea războiului, amplu teoretizată, este departe de a fi înfăptuită - Grotius a apreciat ca posibil şi necesar să-i impună reguli obligatorii, capabile să-i limiteze brutalitatea, să-l umanizeze[1]. În acest scop, după ce redă cruzimile războiului medieval - folosirea oricărei violenţe împotriva oricui (prohibite fiind doar uciderea prin otrăvire şi violul), distrugerile nelimitate, înrobirea prizonierilor de război etc., Grotius arată că a descris nu a aprobat aceste barbarii, scriind: "se cade acum să merg înapoi pe urmele mele şi să iau acelora care poartă războaie aproape tot ce s-ar putea crede că le-am dat, fără însă să le fi dat". Întemeind purtarea războiului pe principii morale, el cere să aibă cauze juste, să fie declarat public (excepţie putând face războiul de apărare sau de reluare a unui bun răpit), să fie cruţată viaţa duşmanului şi, în orice caz, să se manifeste grijă faţă de nebeligeranţi: copii, femei, prelaţi, agricultori etc. Grotius observă că, totuşi, folosind forţa, armatele care se luptă sunt silite să facă mult rău celor care sunt neangajaţi în luptă, dar aceasta este o fatalitate implacabilă şi trebuie scuzată, deoarece toate mijloacele care duc la un scop bun se împărtăşesc din excelenţa lui morală. Rezultă cu evidenţă că ceea ce are în minte Grotius este numai şi numai războiul just.

Despre pustiirile nemotivate spune că sunt "lucruri nebuneşti", admiţând însă distrugerile dacă grăbesc cererea de pace, căci atunci se aplică regula că un rău mai mic este preferabil unui rău mai mare. O mare atenţie acordă regimului prizonierilor, căci trebuie aplicată regula fundamentală a "respectării promisiunilor chiar faţă de duşman".

Grotius are şi meritul de a fi clarificat numeroase instituţii ale dreptului internaţional cum sunt neutralitatea, contrabanda, dreptul de ambasadă etc. Diplomaţia europeană s-a sprijinit mai mult de un secol pe ideile acestui mare teoretician al dreptului.

Cum rezultă din doctrina lui despre dreptul războiului, Grotius reunifică dreptul cu morala şi, în context, relaxează raportul dintre drept şi forţă, admiţând că şi dreptul nesprijinit pe forţă are o anumită valoare pentru că aduce liniştea în conştiinţă, în timp ce injustiţia aduce chinuri ca cele descrise de Platon ca bântuind sufletele tiranilor.

Grotius n-a confundat totuşi pe deplin dreptul cu morala, ceea ce rezultă din respingerea de către el a ideii aplicării de pedepse penale pentru delicte morale (nerecunoştinţă, lipsa de milă etc.).

12.2. Samuel Pufendorf

12.2.1. O continuare şi totodată o corectare a teoriei lui Hugo Grotius despre dreptul natural a fost realizată de gânditorul german Samuel Pufendorf (1632-1694). Încercând să combine doctrinele cele mai depărtate din filosofia juridică a vremii - anume a lui Grotius cu a lui Hobbes - Pufendorf socoteşte că la temelia dreptului stau două caracteristici ale personalităţii omului: "*sociabilitas*" şi "*imbecilitas*". Acestea sunt derivate de el din considerarea omului ca fiinţă dublă (*homo duplex*) fizică şi morală, omul participând simultan la două lumi; prin imbecilitate, înţeleasă ca incapacitate funciară de a face faţă pericolelor şi necesităţilor, omul participă la

[1] Umanizarea războiului nu este chiar contradicţie în termeni (*contradictio in adjecto*), având sensul relativ pe care-l are în penologie sintagma umanizarea pedepsei cu moartea, constând în înlocuirea ghilotinei şi a ştreangului cu scaunul electric sau cu inocularea instantanee de substanţe letale.

lumea fizică, materială, iar prin sociabilitate dobândeşte simţul valorilor şi devine liber să aleagă şi să respingă, participând la lumea morală.

O particularitate a gândirii juridice a lui Samuel Pufendorf constă în preeminenţa acordată de el datoriilor în raport cu drepturile, ceea ce apare şi în titlul principalei sale lucrări "Datorii ale omului şi ale cetăţeanului", publicată în 1673.

Legea naturală, arăta el, impune omului datorii care se pot clasifica cel mai bine după obiectul lor. Sunt astfel trei clase, anume datorii faţă de Dumnezeu, datorii faţă de noi înşine şi datorii faţă de alţii. Subliniind legăturile dintre ele, Pufendorf arată că ultimele două, derivând direct din sociabilitate - care este un fundament al dreptului natural - sunt legate indirect şi cu datoriile faţă de Dumnezeu, pentru că, fără un sentiment religios, omul n-ar fi sociabil şi pentru că, dacă oamenii se achită de datoriile lor faţă de alţii, o fac şi din teama de o divinitate. De asemenea, îndeplinirea datoriilor omului faţă de el însuşi decurge în parte din sociabilitate, pentru a fi membru comod şi util al societăţii, dar în parte şi din respect pentru divinitate, în sensul că până şi un om izolat pe o insulă pustie rămâne dator să venereze pe Dumnezeu şi să-şi dezvolte, pe cât posibil, facultăţile sale.

12.2.2. Concluzia lui Pufendorf este că dreptul are trei fundamente: religia, dragostea de sine şi sociabilitatea şi afirma că, acestea fiind echiimportante, trebuie păstrat un just echilibru între ele.

Anticipând disocieri operate ulterior de Kant, Pufendorf arată diferenţa dintre datorie şi obligaţie. Datoria apare când cineva e interior constrâns să facă, să accepte sau să suporte ceva. Datoria afectează deci voinţa în mod intrinsec, pe când obligaţia se impune prin constrângere exterioară. Obligaţia constă în a determina pe cineva să facă o acţiune neplăcută pentru că este ameninţat cu un rău în caz de opoziţie. Aşadar, în obligaţie voinţa este afectată numai din exterior. Suficientă pentru a impune şi a susţine obligaţia, această constrângere exterioară este insuficientă pentru a impune o datorie, care presupune totdeauna o adeziune lăuntrică.

Contribuind la dezvoltarea teoriei moderne a dreptului natural, Pufendorf prezintă ca esenţă a acestuia obligaţia de a contribui la o comunitate paşnică cu alţii; din aceasta derivă toate preceptele dreptului natural, cel mai important fiind şi în viziunea lui respectarea promisiunilor, fiecare trebuind să îndeplinească ceea ce el însuşi s-a angajat să facă printr-o învoială, înţelegere, acord, contract, pact etc.

Recunoscând, ca şi Grotius, obârşia dreptului în natura noastră umană, Pufendorf respinge însă accentele ateiste ale predecesorului, argumentând că, dacă noi avem o natură care face să nu ne menţinem, fără a ne întrajutora cu alţii, o avem de la Dumnezeu, de unde concluzia importantă că "este conform cu voinţa lui Dumnezeu să respectăm regulile necesare pentru o asemenea viaţă" (socială).

În lumina acestor idei, Pufendorf explica "forţa obligaţiei, care pune lanţuri pe voinţa noastră", prin două surse: puterea morală a lui Dumnezeu de a ne impune datorii şi supunerea voluntară la autoritatea guvernării civile, a cărei sarcină este tocmai aceea de a da forţă de lege civilă preceptelor de drept natural, care arată ce trebuie comis şi ce trebuie omis. Este necesar, de exemplu, ca legiuitorul să dea forţa de lege civilă regulilor cinstei, pentru că cea mai mare parte a oamenilor sunt atât de răi încât teama de divinitate şi constatarea utilităţii evidente a legii naturale nu sunt suficiente pentru a-i împiedica să violeze regulile cinstei.

13. Montesquieu

13.1. În Franţa secolului al XVIII-lea problemele omului au fost abordate de numeroşi mari gânditori, dintre care nu ne vom putea opri decât asupra lui Montesquieu şi Rousseau.

Montesquieu[1] (1689 - 1755), revendicat şi de istoria ideilor politice, sociologice, istorice, economice, este înalt reprezentativ pentru filosofia dreptului. După studii filosofice şi juridice intră în corpul avocaţilor şi devine consilier, apoi preşedinte în parlamentul din Bordeaux. Publicarea - în 1721 - a două mici volume intitulate "Scrisori Persane", socotite "cea mai profundă din cărţile uşuratice", deşi era ascunsă sub vălul anonimatului, i-a adus celebritatea. În 1727 este ales membru al Academiei Franceze, calitate în care călătoreşte pe continent şi în Anglia, unde rămâne doi ani. Revenit în Franţa, publică lucrarea "Consideraţii asupra măreţiei şi decadenţei Romanilor" şi elaborează, timp de douăzeci de ani, capodopera sa "Despre Spiritul legilor"[2], apărută în 1748. Lucrarea a avut un succes fulminant, cunoscând 22 de ediţii în nici doi ani. Ea e consacrată cercetării cauzelor existenţei şi ale diversităţii legilor, care nu puteau fi puse exclusiv pe seama fanteziei oamenilor.

Noutatea şi importanţa concepţiei lui Montesquieu despre legi şi drept constă în aceea că, întorcând spatele iusnaturalismului dezvoltat cu strălucire de Toma d'Aquino şi - în varianta laică şi modernă - de Hugo Grotius, el tratează dreptul ca fenomen social, uman, istoric, cultural, cum şi este în realitate. Vom vedea însă că antinaturalismul lui Montesquieu nu mai este asociat cu antiraţionalismul - cum se întâmplase în voluntarismul englez iniţiat de Hobbes. Gânditorul francez susţine, dimpotrivă, un principiu de raţionalitate universală, din care derivă o totală inteligibilitate a lucrurilor.

13.2. Aspirând să confere dreptului - şi tuturor disciplinelor umaniste - acelaşi grad de rigoare cu cel al ştiinţelor naturii, Montesquieu formulează în chiar prima frază a lucrării sale o definiţie a legii în maniera scientistă3. "Legile, în sensul cel mai larg, sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor; şi, în acest sens, toate lucrurile au legile lor"[4].

---

[1] Pe numele său întreg: Charles - Louis de secondat baron de la Brède et de Montesquieu.

[2] *"De l'Esprit des lois"*. Toate referirile la textul original vor fi făcute - pe baza lucrării, în două volume, publicată de Ernest Flammarion, Éditeur, Paris, f.a., care a adoptat textul ediţiei din 1758 - se va indica numărul volumului prin simbolul "T", al cărţii prin simbolul "L" şi al capitolului prin "Ch".

[3] Este maniera în care Galilei, de pildă, formula legea căderii corpurilor ca *"raport necesar între timpul de mişcare şi spaţiul parcurs"* de către orice corp mai greu decât aerul, lăsat fără sprijin.

[4] L I, CH I.

Convins că întreaga existenţă materială şi spirituală este supusă legilor, că "a fi" şi "a fi supus legii" sunt acelaşi lucru, Montesquieu continuă astfel: "divinitatea are legile sale[1], lumea materială are legile sale, inteligenţele superioare omului au legile lor, animalele au legile lor, omul are legile sale"[2].

Concentrând întreaga sa amplă cercetare asupra legilor care guvernează viaţa omului, Montesquieu pune în aplicare vechea distincţie dintre omul ca fiinţă fizică şi omul considerat ca o fiinţă intelectuală, morală. Omul, "ca fiinţă fizică este, ca şi celelalte corpuri, guvernat de legi invariabile, adică legile materiei şi ale vieţii. Ca fiinţă inteligentă însă, omul este capabil de acţiune dezordonată şi pentru reglarea comportamentului său sunt necesare alte legi pe care le stabileşte el însuşi". Aceste legi sunt, deci, instituite, voite, artificiale şi se numesc legi pozitive.

Înainte de a analiza în profunzime originea, natura şi rolul legilor pozitive, Montesquieu vorbeşte de legi ale naturii umane "astfel numite pentru că ele derivă exclusiv din constituţia fiinţei noastre"[3]. Pentru că ele acţionează şi înainte şi după stabilirea societăţilor, vor fi mai bine cunoscute studiind omul primitiv, când ele acţionează singure. Cum arată experienţa întâlnirii cu sălbatici de prin păduri, aceşti oameni dau dovadă de timiditate şi frică; "totul îi face să tremure"[4]. Omul în stare naturală este, deci, prin firea sa blând, timid, fricos, înclinat nu să atace şi să subjuge pe alţii, ci să se ascundă şi să fugă de ei. Prima lege a naturii umane ar fi deci legea fricii, a păcii, conchide Montesquieu, în opoziţie cu Hobbes care văzuse omul natural ca fiinţă ticăloasă, agresivă, violentă (homo homini lupus)[5]. Alte legi ale naturii umane sunt acelea ale instinctelor de nutriţie, de apropiere între sexe şi dorinţa de a trăi în societate. Dar toate aceste legi nu domină viaţa oamenilor cu aceeaşi inflexibilitate cu care acţionează în lumea subumană; chiar la animale - spre deosebire de plante - apar rudimente de contingenţă a comportamentului, datorate spontaneităţii şi licărului de inteligenţă de care dau dovadă. Omul însă, dotat cu inteligenţă şi cu voinţă liberă, încalcă sistematic ordinea naturală stabilită pentru el, din cauză că este expus "ignoranţei şi erorii, ca toate inteligenţele finite"[6] şi că este "supus la mii de pasiuni. O astfel de fiinţă ar putea, în orice moment, să uite de creatorul său: Dumnezeu l-a rechemat la el prin legile religiei; o astfel de fiinţă ar putea oricând să uite de sine însuşi: filosofii l-au avertizat prin legile moralei; făcut pentru a trăi în societate, el ar putea uita de alţii: legiuitorii l-au redat datoriilor sale prin legile politice şi civile[7]. Montesquieu indică astfel contextul cultural-global

---

[1] Înţelegând că, nesupusă anumitor legi, creaţia divină n-ar fi decât o fatalitate oarbă, Montesquieu previne oarecum reproşul de spinozism, care i-a şi fost adresat şi de care s-a apărat sistematic în ultima sa lucrare intitulată "Apărarea spiritului legilor"; el arată că "aceia care au zis că o fatalitate oarbă a produs "toate efectele pe care noi le vedem în lume" au zis o mare absurditate; căci ce absurditate ar fi mai mare decât că o fatalitate oarbă ar fi produs fiinţele inteligente" (Ibidem). El cere o lectură onestă a paginilor următoare ale lucrării în care "din primul paragraf a disociat între lumea materială şi lumea inteligenţelor spirituale" (T II, L I, Ch. I). Montesquieu insistă, arătând că Dumnezeu "acţionează după reguli pentru că le cunoaşte; le cunoaşte pentru că le-a făcut, le-a făcut pentru că ele au relaţie cu înţelepciunea şi puterea sa" (Ibidem).

[2] LI , CH I.

[3] L I, CH II.

[4] Idem.

[5] Contrar viziunii lui Hobbes, Montesquieu ca şi contemporanul său mai tânăr, Rousseau, sunt convinşi că viaţa oamenilor în stare naturală este paşnică, violenţele şi războiul fiind produse ale vieţii sociale.

[6] L I, CH I.

[7] *Ibidem.*

în care iau naştere legile pozitive, esenţiale pentru reglarea comportamentului social al oamenilor.

13.3. Crearea legilor juridice de către oamenii înşişi este pusă de Montesquieu în indisolubilă legătură cu apariţia vieţii asociate, cu ciocnirile şi conflictele generate de aceasta. El reproşează lui Thomas Hobbes că "atribuie oamenilor, înaintea stabilirii societăţilor, ce nu li se poate întâmpla decât după această stabilire, care îi face să găsească motive pentru a se ataca şi pentru a se apăra"[1].

Vom reproduce un lung pasaj în care Montesquieu argumentează ideea că societatea este leagănul dreptului - idee susţinută cu alte argumente de întreg iusnaturalismul modern, de la Grotius până la Kant, inclusiv. "Îndată ce oamenii sunt în societate, ei pierd sentimentul slăbiciunii lor; egalitatea dintre ei încetează şi starea de război începe. Fiecare societate particulară ajunge să simtă forţa sa: ceea ce produce o stare de război de la naţiune la naţiune. Particularii în fiecare societate încep să simtă forţa lor; ei caută să întoarcă în favoarea lor principalele avantaje ale acestei societăţi: ceea ce determină între ei o stare de război. Aceste două feluri de stare de război fac să se stabilească legi printre oameni"[2]. Vor fi stabilite legi care să regleze raporturile popoarelor între ele, legi alcătuind dreptul internaţional; pentru că societatea trebuie menţinută, se vor stabili legi care să reglementeze raporturile dintre cei care guvernează şi cei care sunt guvernaţi: este dreptul politic; în fine, legi ale raporturilor pe care toţi cetăţenii le au între ei: este dreptul civil. Legile internaţionale, politice şi civile - toate voite, instituite - alcătuiesc substanţa principală a dreptului.

Aprofunzând analiza genezei legilor, Montesquieu arată că instituirea lor trebuie să ţină seama de caracteristici ale ţării în care sunt adoptate cum sunt clima - rece, toridă sau temperată - relieful, întinderea teritoriului, religia şi obiceiurile locuitorilor, numărul, ocupaţiile, schimburile lor; dar legile trebuie să se raporteze mai ales la forma de guvernământ, la natura şi la principiul guvernării. În lucrarea sa, el asumă sarcina examinării tuturor acestor raporturi pentru că "ele formează - toate împreună - ceea ce se numeşte *spiritul legilor*"[3].

Miezul concepţiei juridice a lui Montesquieu este ideea că fiecare comunitate instituie, prin legiuitorii ei, legi cât mai conforme cu spiritul respectivei comunităţi, spirit dependent de întregul ansamblu de factori eterogeni - fizico - geografici, spirituali sau politici - menţionaţi.

Spiritul comunităţii astfel înţeles apare ca sursă directă a legilor (ca spirit al lor), iar factorii numeroşi şi eterogeni care-l definesc apar ca sursă indirectă a legilor. Esenţial este că, în viziunea lui Montesquieu, fiecare comunitate - popor, naţiune - trebuie să creeze propria sa legislaţie politică şi civilă în corespondenţă cu spiritul său propriu, specific.

Recunoscând rolul important al legilor pozitive în reglementarea, conducerea şi controlul vieţii oamenilor, Montesquieu precizează că ele nu trebuie să corijeze totul. Emanaţie a spiritului comunităţii, legile trebuie să evite să schimbe spiritul general al unei naţiuni; pentru că "natura repară totul"[4], este convenabil ca legile "să ne lase aşa cum suntem"[5].

---

[1] L I, CH II.

[2] L I, CH III.

[3] *Ibidem*. Ideea este reluată şi în partea finală a lucrării Despre Spiritul Legilor, fiind redată în termenii următori: mai multe lucruri guvernează oamenii: climatul, religia, legile, preceptele guvernării, exemplele lucrurilor trecute, obiceiurile, manierele; de unde se formează un spirit general care rezultă din ele.

[4] L XIX, CH VI.

[5] *Ibidem*.

13.4. Desigur, multe din argumentele cărora Montesquieu le-a acordat toată atenţia, îndeosebi cele referitoare la determinanţii fizico-geografici ai legilor, şi-au pierdut întreaga putere de convingere; ele trebuie înţelese şi judecate în funcţie de contextul cultural-istoric în care au apărut. Astfel, ideea că pasiunile şi caracterul oamenilor diferă cu clima şi că legile trebuie să ţină seama de aceste diferenţe este susţinută cu referire la faptul că frigul restrânge extremităţile fibrelor exterioare ale corpului nostru mărindu-le forţa (ca într-un arc comprimat) şi intensificând circulaţia sângelui; căldura, dimpotrivă, alungeşte fibrele, le relaxează extremităţile şi le micşorează forţa. Vigoarea şi puterea inimii sunt mai mari în climatele reci şi, ca urmare, oamenii posedă mai multă încredere în ei, mai mult curaj, mai multă francheţe, mai puţine bănuieli şi viclenie; ei sunt mai dispuşi să asume întreprinderi îndrăzneţe. "Popoarele din climele calde sunt timide ca bătrânii; cele din ţările reci sunt curajoase cum sunt tinerii. Cu referire la diferenţe ale structurii terminaţiilor nervoase, Montesquieu susţine că sensibilitatea la plăceri şi la suferinţă e mică în ţările reci[1], mai mare în cele temperate şi extremă în ţările calde în care "pasiunile mai vii multiplică crimele"[2]. Dovada e că în India a fost legiferată lenea, cauzând mii de rele; dar legile bune se pot opune viciilor generate de climat.

În ceea ce priveşte influenţa reliefului asupra legilor, Montesquieu afirmă că locuitorii câmpurilor mănoase, prea ocupaţi, ca şi comercianţii, cu propriile lor treburi, sunt mai indiferenţi faţă de forma guvernării. Dimpotrivă, muntenii sunt mai atenţi la aceasta, mai dornici de guvernări moderate, mai energici, mai dispuşi să obţină prin luptă ceea ce nu le oferă terenul. Concluzia e că guvernările monocratice se găsesc mai adesea în ţările fertile, iar cele democratice în cele mai sărace (L XVIII, Ch I, II). Legile au un strâns raport şi cu ocupaţiile, cu modul în care diverse popoare îşi procură cele necesare; "trebuie un cod de legi mai extins pentru un popor ataşat comerţului şi mării, decât pentru un popor care se mulţumeşte să cultive terenurile sale"[3]. Trebuie un cod şi mai restrâns pentru un popor de păstori.

Relaţia legilor cu religia este de asemenea examinată aprofundat, învederându-se atât împletirea lor în tendinţa comună de "a face oamenii buni cetăţeni"[4] cât şi capacitatea legilor civile de a corija false religii, de a limita bogăţiile clerului şi, mai cu seamă, de a promova toleranţa religioasă, în legătură cu care Montesquieu precizează că "a tolera nu înseamnă a aproba"[5].

Autorul Spiritului legilor preţuieşte valorile consuetudinale, adoptând o linie de gândire care vine de la clasicii greci. Deşi socotea că obiceiurile stau sub imperiul climatului, el admite atât că legile urmează moravurile, cât şi că moravurile urmează legile[6]. Montesquieu afirmă totuşi că nu e nevoie de legi pentru a schimba obiceiurile poporului, fiind suficient a-i inspira alte obiceiuri şi alte modalităţi de viaţă. "În general - scrie Montesquieu - popoarele sunt foarte ataşate la cutumele lor; a li le înlătura cu violenţă, înseamnă a le face nefericite; nu trebuie, deci, să fie schimbate [moravurile], ci îndrumate să se schimbe ele însele"[7].

13.5.1. Ordinea tratării diverşilor factori care determină spiritul legilor este diferită de cea relatată mai sus, Montesquieu începând cu cel mai important, anu-

---

[1] Pentru că sufletul lui e mai puţin sensibil la durere, trebuie să jupoi un moscovit pentru a-l face s-o simtă (L XIV, CH II).

[2] "Apropiaţi-vă de o ţară din sud, veţi crede că vă îndepărtaţi de morală" (L XIV, CH II) .

[3] L XVIII, CH VIII.

[4] L XXIV, CH XIV.

[5] L XXV, CH XIV.

[6] L XIX, CH XXVI.

[7] L XIX, CH XIV.

me cu forma de guvernământ; este factorul cel mai important pentru că unele legi derivă din natura guvernării, iar altele sunt incompatibile cu o anumită guvernare.

Inspirându-se din clasificarea făcută de Platon, după criteriul numărului deţinătorilor puterii, în trei forme fundamentale: monarhie, aristocraţie şi democraţie, care se pot însă prezenta şi ca forme degenerate, respectiv ca tiranie, oligarhie şi demagogie, Montesquieu, deşi renunţă la criteriul platonician al numărului deţinătorilor puterii, unu, unii, toţi, adoptă tot o clasificare trihotomică, afirmând că "există trei tipuri de guvernământ: cel republican, cel monarhic şi cel despotic".

În analiza fiecăreia din aceste trei forme de guvernământ, Montesquieu introduce o diferenţă între natura guvernării şi principiul ei: "natura sa este ceea ce o face să fie aşa cum este, iar principiul său, ceea ce o face să acţioneze. Un lucru este structura sa particulară, iar celălalt pasiunile umane care o fac să funcţioneze[1]. Or, legile nu trebuie să fie mai puţin relative la principiul fiecărei guvernări decât la natura sa. Trebuie, deci, căutat acest principiu"[2]. Cum, în optica lui Montesquieu, "principiul are asupra legilor o supremă influenţă, ... o dată stabilit se vor vedea curgând legile ca din izvorul lor"[3].

Republica este definită de Montesquieu ca guvernarea în care puterea suverană este deţinută sau de întreg poporul şi atunci se numeşte republică democratică, sau de o parte a poporului şi se numeşte republică aristocratică. Autorul se ocupă predilect de republica democratică, a cărei lege fundamentală este instituirea votului universal. Poporul care are puterea suverană trebuie să facă el însuşi tot ceea ce poate să facă bine; iar ceea ce el nu poate să facă bine trebuie să facă prin mandatarii săi. Pentru ca să fie ai săi şi să aibă încredere în ei, poporul trebuie să-şi aleagă el însuşi magistraţii cărora le încredinţează o parte din autoritatea sa; şi poporul, dotat cu o capacitate naturală de a discerne meritele, le va afla mai bine în piaţa publică decât un monarh în palatul său[4].

Pentru că în republica democratică cei care fac şi cei care aplică legile le sunt ei înşişi supuşi, este necesară instituirea virtuţii ca resort, ca suport al existenţei şi al funcţionării acestei forme de guvernământ. Republica democratică - potrivită pentru ţări mici[5], cu populaţie puţin numeroasă - are drept condiţii de existenţă egalitatea cetăţenilor şi frugalitatea vieţii lor; egalitate în sensul relativ de evitare a diferenţelor prea mari de avere - care ar duce la un regim aristocratic - iar frugalitate în sensul de viaţă austeră; neanimaţi, deci, de aspiraţia spre acumulare de bogăţii, cetăţenii îşi vor asuma ca ideal slujirea patriei, adică virtutea, nu în sensul moral sau creştin, ci virtutea politică, constând în dragostea de patrie. Patriotismul devine virtute când ajunge până la ideea sacrificiului de sine, a eroismului; această virtute este principiul republicii democratice: toate legile ei o presupun şi o slujesc. Când această

---

[1] Distincţia între structură şi funcţie a devenit centrală în teoria organizării din secolul al XX-lea.

[2] L III, CH I.

[3] L I, CH III.

[4] Poporul ştie foarte bine că un om care a fost adesea la război şi a avut succes este demn să fie ales general; un judecător corect, de la tribunalul căruia oamenii pleacă mulţumiţi şi care n-a putut fi corupt, merită să fie ales pretor; fastul şi bogăţiile unui cetăţean sunt suficiente ca el să poată fi ales edil (L II, CH II).

[5] Montesquieu avea în vedere republicile spartană, tebană, căci "este de natura unei republici să nu aibă decât un mic teritoriu" (L VIII, CH XVI). În timpul vieţii lui nu apăruseră marile republici moderne - americană şi franceză.

virtute s-a uitat, arată Montesquieu, republica devine imposibilă. în republica aristocratică principiul constă în spiritul de moderaţie.

13.5.2. Cercetând raportul legilor cu natura şi principiul guvernării monarhice, Montesquieu defineşte monarhia ca regimul în care "unul singur guvernează, dar prin legi stabilite şi fixe"[1]. Caracteristică pentru guvernământul monarhic este existenţa a două pături sociale intermediare între monarh şi popor, anume nobilimea şi clerul, pături care îndeplinesc o funcţie moderatoare, de regularizare a nivelului puterii monarhului, împiedicându-l să devină absolut şi să decadă în despotism. Cât priveşte resortul, adică principiul de funcţionare al monarhiei, în cadrul acesteia se renunţă la virtuţi - patriotism, sacrificiu de sine, eroism de care nu este nici o nevoie.[2] Dar, dacă lipseşte un anume resort, există un altul: este onoarea, care "poate inspira cele mai frumoase acţiuni" şi, "adăugată forţei legilor, să conducă la scopul guvernării"[3].

Guvernarea monarhică favorizează libertatea[4], dar exclude egalitatea[5], fiind dimpotrivă un regim de privilegii[6] ale coroanei, ale nobilimii, ale clerului, ale breslelor etc. Onoarea şi ambiţia menţinerii rangului determină miracolul că fiecare cetăţean realizează binele comun, crezând că realizează interesele sale particulare[7].

Onoarea este, deci, principiul de funcţionare a monarhiei; "ea dă aici viaţă legilor", cu care se află, de altfel, în raport de complementaritate, în sensul că speţele care corespund unor lacune legislative vor fi rezolvate după regulile onoarei.

Monarhia este considerată de Montesquieu o formă de guvernământ adecvată pentru ţări cu întindere mijlocie şi nivel elevat, cum sunt majoritatea ţărilor europene.

13.5.3. Despotismul este, în natura sau structura sa, tot monocraţie; puterea este deţinută de un singur om, dar este exercitată fără legi, în funcţie exclusiv de voinţa şi capriciile deţinătorului ei. Despotismul este considerat adecvat pentru ţări cu întindere mare şi climă fierbinte, cum sunt cele de prin deşerturile Asiei. Paradoxul despotismului constă în faptul că, pe cât întinderea ţării este mai mare, cu atât despotul se ocupă mai puţin de treburile ei şi e mai preocupat de probleme de palat şi mai îmbătat de plăceri. De aceea, legea fundamentală a despotismului este instituirea unui vizir căruia i se abandonează întreaga putere locală[8]. Vizirul este însă

---

[1] L II, CH I

[2] Implorând să nu se supere nimeni de ceea ce afirmă, Montesquieu precizează că pot să existe prinţi virtuoşi, dar el zice că "într-o monarhie este foarte dificil ca poporul să fie virtuos"; în acest sens el face o întreagă listă de vicii - trândăvia, orgoliul, dorinţa de a se îmbogăţi fără muncă, aversiunea pentru adevăr, linguşirea, trădarea, ridiculizarea virtuţii etc., despre care crede că "formează caracterul majorităţii curtezanilor din toate locurile şi din toate timpurile. Or, e foarte greu de admis ca cea mai mare parte a principalilor oameni dintr-un stat să fie necinstiţi şi ca inferiorii să fie oameni de treabă; ca aceia să înşele şi ca aceştia să consimtă a nu fi decât păcăliţi" (L III, CH VI). În acest sens, în monarhie se poate trăi cu mai puţină virtute şi "este adevărat că virtutea nu este resortul acestui guvernământ. Desigur ea nu este deloc exclusă, dar ea nu-i este resortul" (Ibidem).

[3] L III, CH VI

[4] Monarhia engleză era admirată de Montesquieu ca sanctuar al libertăţii.

[5] În monarhii şi în statele despotice, nimeni nu aspiră la egalitate, căci fiecare tinde spre superioritate (L V, CH IV).

[6] Înlăturaţi privilegiile şi veţi avea fie un stat democratic, fie unul despotic - scrie Montesquieu.

[7] L III, CH VII.

[8] L III, CH V.

şi el fiinţă paradoxală pentru că îmbină puterea absolută cu fragilitatea, aceasta din urmă constând în faptul că este expus în orice clipă mazilirii, pentru că stabilitatea lui periclitează puterea despotului central.

Ca principiu al menţinerii despotismului nu mai funcţionează nici virtutea - rămasă în continuare nenecesară, nici onoarea - devenită periculoasă, ci frica, sentiment care doboară orice curaj şi stinge orice ambiţie; educaţia devine aici ucenicia fricii, iar apărarea se asigură prin izolare. Oamenii sunt, în despotism, toţi egali pentru că sunt toţi sclavi, toţi egali cu zero. Frica împiedică orice acumulare de bunuri, orice situaţie stabilă, având o funcţie distructivă în raport cu societatea.

Montesquieu redă această idee printr-o metaforă, amintind obiceiul sălbaticilor din America de Nord care, când doreau să obţină fructul unui copac, îl tăiau de la rădăcină[1].

13.6. Arătând că "nu se poate vorbi despre aceste guvernări monstruoase fără a tremura"[2] de teamă, de indignare, de oroare, Montesquieu îşi îndreaptă preferinţele spre ordinile statale în care puterea nu se exercită fără control şi în care prin lege se asigură libertatea. Dar această libertate nu există decât acolo unde nu se abuzează de putere: or, "este o experienţă eternă că orice om care are putere este tentat să abuzeze de ea ... Pentru a nu se putea abuza de putere, trebuie ca, prin dispunerea lucrurilor, puterea să oprească puterea"[3]. Este formularea cea mai clară şi mai bine justificată a celebrului principiu al separării puterilor în stat, pe care nu el l-a inventat[4], dar căruia Montesquieu i-a dat strălucire, făcându-l fundamentul libertăţii politice, înţeleasă în esenţă ca situaţia în care un cetăţean să nu se poată teme de un alt cetăţean. Libertatea politică este acea linişte sufletească, izvorâtă din convingerea fiecărui cetăţean că se află în siguranţă. Textul original invocat de toţi, dar necitat de nimeni, este următorul: "Când în aceeaşi persoană sau în acelaşi corp de magistratură puterea legislativă este reunită cu puterea executivă, nu există deloc libertate, pentru că ... există teama de a se face legi tiranice pentru a le exercita în mod tiranic. Nu există deloc libertate dacă puterea judecătorească nu este separată de puterea legislativă şi de cea executivă. Dacă ea ar fi legată cu puterea legislativă ... judecătorul ar fi legiuitor. Dacă ea ar fi legată cu puterea executivă, judecătorul ar putea avea forţa unui opresor. Totul ar fi pierdut dacă acelaşi om sau aceeaşi adunare ... ar exercita aceste trei puteri: de a face legi, de a executa hotărârile publice şi de a judeca crime sau diferende ale particularilor ..."[5]; unde separarea puterilor nu există "domneşte un groaznic despotism"[6].

Montesquieu nu omite să adauge că, deşi puterile separate au, fiecare, vocaţia să oprească de la abuzuri pe celelalte, "prin mişcarea necesară a lucrurilor ele sunt constrânse să înainteze, "ele vor fi forţate să înainteze concertat"7, slujind interesele aceluiaşi popor.

Un mare merit al lui Montesquieu este de a fi înţeles, în context, raportul de covarianţă dintre legi şi libertate, diferit de Spinoza - de exemplu - care le separase,

---

[1] L V, CH XIII.

[2] L III, CH IX.

[3] L XI, CH IV; în continuarea acestei mari idei, Montesquieu arată că "o constituţie poate fi astfel că nimeni nu va fi constrâns să facă lucruri la care legea nu-l obligă şi să nu facă pe cele pe care legea i le permite" (Ibidem).

[4] Fusese formulat de Locke în secolul anterior.

[5] L XI, CH VI.

[6] *Ibidem.*

[7] L XI, CH VI.

afirmând că libertatea constă în a face tot ce nu este reglementat de legi - care nu arată ora la care să te trezeşti dimineaţa, ce să mănânci la micul dejun, cum să te îmbraci etc., Montesquieu face din lege instrumentul libertăţii: libertatea este dreptul de a face tot ce legile permit; iar dacă cineva ar vrea să facă şi ceea ce interzic ele n-ar fi liber, pentru că şi alţii ar putea face acelaşi lucru. Libertatea cere ca cetăţeanul să nu fie constrâns să facă lucruri la care legea nu-l obligă sau să nu le facă pe cele pe care legea i le îngăduie[1].

13.7. Cu toate că şi-a fundat cercetarea pe fapte, "Spiritul legilor" fiind plină de date istorice, geografice, economice, politice, juridice şi că a aspirat la rigoare ştiinţifică, Montesquieu nu poate fi considerat pozitivist. Este remarcabil că el nu confundă legile cu dreptul, nici dreptul cu justiţia, evitând reducţii operate de pozitivismul secolului următor: "înainte de a exista legi făcute - scrie Montesquieu - există raporturi juridice posibile. A zice că nu există nimic just, nici injust, decât ceea ce poruncesc sau interzic legile pozitive este ca şi cum ai zice că, înainte de a se fi trasat cercul, toate razele nu erau egale"[2]. În acelaşi sens, el arată că dreptul este orientat spre ideea de justiţie şi trebuie judecat în lumina ei; dar nu este înţelept a aştepta ca dreptul pozitiv, aşa cum este exprimat în legi, să realizeze justiţia, căci numai o aproximare a ei este posibilă. Singurul punct în care atinge linia de gândire care uneşte pe Bacon cu pozitivismul juridic francez de mai târziu este viziunea asupra rolului judecătorului. în pledoaria sa pentru separarea puterilor, subliniind că "s-ar putea întâmpla ca legea, care este în acelaşi timp clarvăzătoare şi oarbă, să fie, în anumite cazuri, prea riguroasă[3]", precizează că nu este treaba judecătorilor să intervină în vreun fel, căci "judecătorii ... nu sunt ... decât gura care pronunţă cuvintele legii, fiinţă neînsufleţită, căreia nu-i pot modera nici forţa nici rigoarea"[4].

Statuând ca izvor al spiritului legilor spiritualitatea specifică a fiecărei comunităţi, Montesquieu renunţă la principiul universalismului juridic, susţinut cu fervoare de Grotius, şi adoptă o viziune relativistă despre drept. Dar relativismul geograficist, istoricist, culturalogic - implicat în ideea că legile "trebuie să fie atât de potrivite la poporul pentru care au fost făcute că este o foarte mare întâmplare dacă cele ale unei naţiuni pot conveni altei"[5], acest relativism, deci, este el însuşi relativizat, moderat de credinţa lui Montesquieu că, la un nivel mai profund, dreptul are ca sursă unitară raţiunea umană: "legea, în general, este raţiunea umană, în măsura în care ea guvernează toate popoarele pământului; iar legile politice şi civile ale fiecărei naţiuni nu trebuie să fie decât cazuri particulare în care se aplică această raţiune umană." Cu toate că n-a fost câtuşi de puţin depreciat de către Montesquieu, raţionalismul juridic va intra însă în eclipsă şi pe continent, cum intrase în Anglia încă din secolul anterior.

Abordarea dreptului de către Montesquieu corespunde viziunii contemporane care-l tratează ca element al unui sistem de valori.

---

[1] Libertatea constă în principal în a nu putea fi forţat să faci un lucru pe care legea nu-l porunceşte ... noi suntem deci liberi, pentru că trăim sub legi civile. reluând o idee a lui Grotius, Montesquieu arată că, întrucât prinţii nu trăiesc între ei sub legi civile, nu sunt deloc liberi; ei sunt guvernaţi de forţă (vezi T II, LXXVI, CH XX).

[2] L I, CH I.

[3] L XI, CH VI.

[4] *Ibidem*.

[5] L I, CH III.

14. Jean-Jacques Rousseau

14.1. Ca filosof al dreptului, Jean-Jacques Rousseau este, în mod paradoxal, atât moştenitor al iusnaturalismului, cât şi adversar al acestei şcoli[1], concepţia lui înscriindu-se, în general, pe linia contractualismului voluntarist inaugurat de Hobbes.

După o copilărie zbuciumată şi o tinereţe dezorganizată, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ajunge secretar al ambasadorului Franţei la Veneţia, devenind apoi mare scriitor şi filosof francez[2]. Revenind la Paris, scrie lucrarea de răsunet "*Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*" (1754), urmată de alte lucrări care l-au consacrat definitiv, precum "*Contractul social*" şi "*Émile*" (ambele în 1762), "*Confesiuni*" (1766) şi altele. În filosofie, are reputaţia de a fi fost un gânditor spiritualist, care punea raţiunea în slujba sentimentului.

Deşi contribuţia sa la filosofia juridică este mai greu de separat de aceea pe care a adus-o la filosofia politică, analiza care urmează se va strădui să se circumscrie obiectului lucrării de faţă.

14.2. În acest domeniu, Rousseau a împrumutat de la Hobbes, pe care l-a citit, ideile de stare naturală şi de contract social, dându-le însă o interpretare cu totul originală, diferită esenţial de cea pe care o aveau ele la Hobbes şi Locke.

Plecând şi el de la ideea că omul ar fi trăit iniţial într-o stare naturală, în sensul de anterioară intrării lui în societate, Rousseau afirmă însă că în această stare presocială omul trăia într-adevăr izolat de alţi oameni, dar nu de frica acestora, cum afirmă Hobbes, ci pentru că pur şi simplu omul nu avea nevoie de ceilalţi oameni. Pentru că "omul este bun de la natură"[3] el nu poate fi lup pentru ceilalţi oameni, iar viaţa omului neangajat în societate nu este un război fraticid, ci, dimpotrivă, o viaţă tihnită şi paşnică, trăită într-o fericită sălbăticie. Viaţa sălbaticului fără nevoi nu este numai prejuridică, cum o vedea Locke, ci efectiv presocială. Viziunea lui Rousseau asupra vieţii omului în stare naturală este redată, în Discurs ..., în termenii următori: "îl văd potolindu-şi foamea sub un copac, ostoindu-şi setea cu apa primului pârâu, găsindu-şi odihna la piciorul arborelui care l-a hrănit; şi iată nevoile lui satisfăcute"[4]. Omul natural nu are nici o nevoie de ceilalţi oameni, pe care nici nu-i cunoaşte, întrucât "dorinţele lui nu-i depăşesc nevoile fizice: singurele dorinţe pe care le cunoaşte pe lume sunt hrana ... şi odihna; singurele rele de care se teme sunt

---

[1] Se confirmă şi cu referire la această latură a gândirii lui observaţia că, "atunci când se caută locul lui Rousseau în mişcarea generală a ideilor timpului său şi în raport cu şcolile filosofilor şi ale publiciştilor, nu se găseşte nicăieri" (Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, vol III, p. 630).

[2] S-a născut la Geneva, dar dintr-o familie de hughenoţi francezi, emigraţi în Elveţia.

[3] Discurs asupra originii inegalităţii dintre oameni, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 169.

[4] *Ibidem*, p. 80.

durerea şi foamea"[1]. Omul, această fiinţă liberă, cu suflet senin şi corp sănătos, este făcută pentru starea sălbatică[2], dar aceasta nu este pentru el decât tranziţie: căci, spre nefericirea lor oamenii posedă două facultăţi[3] care i-au scos din această stare, făcându-i să caute să se apropie de alţii pentru a gusta bucuriile familiei şi a accede la un minimum de moralitate. În acest fel, oamenii au intrat într-o situaţie intermediară între starea sălbatică şi societatea stabilă, despre care Rousseau crede că "a fost probabil epoca cea mai fericită şi cea mai durabilă"[4] din istoria umanităţii.

Strângerea relaţiilor dintre oameni a dus cu timpul la apariţia societăţii care, în optica lui Rousseau, a fost sursa decăderii omului; cheia mecanismului de formare a societăţii este socotită instituirea inegalităţii de avere, care ar fi apărut atunci când, un om mai tare a încercuit un câmp, spunând "acesta este al meu[5]". Opus altor gânditori care fac elogiul proprietăţii, considerând-o un drept imprescriptibil, Rousseau socoteşte apariţia ei ca fiind primul factor al nefericirii omului[6], la care s-a adăugat dominaţia politică, generată de un regim artificial de inegalitate.

Concluzia lui Rousseau este că societatea a reprezentat o adevărată cutie a Pandorei, căci omul s-a născut liber şi a ajuns în lanţuri. Principiul antropologiei rousseauiste este credinţa în bunătatea naturală a omului, pe care societatea, civilizaţia l-au pervertit, l-au făcut rău şi nefericit[7]. Civilizaţia este, pentru Rousseau, o rătăcire, o degradare[8] a situaţiei omului din starea naturală. Consecinţele principale ale acestei degradări sunt considerate a consta în pierderea libertăţii şi a egalităţii iniţiale.

14.3. Conştient că starea iniţială, naturală nu se mai poate întoarce, aşa cum un om bătrân nu mai poate redeveni tânăr, Rousseau caută o modalitate de a restitui omului civilizat, actual, drepturile lui naturale fundamentale - libertatea şi egalitatea - şi de a le proteja prin mijloace adecvate. Gânditorul francez socoteşte că a găsit această modalitate în ideea de contract social, adică în reconstrucţia societăţii ca şi cum ar fi fost fondată pe un contract încheiat între toţi membrii ei. în lumina acestei idei se poate realiza, la limită prin recursul la forţă, o societate care să asigure securitatea fiecăruia fără să se renunţe la libertatea şi egalitatea originare.

Despre natura contractului, Rousseau afirmă că prin el fiecare dintre noi pune în comun persoana şi toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinţei generale şi

---

[1] *Ibidem*, p. 91.

[2] Pe această bază Rousseau socoteşte starea naturală ca "cea mai prielnică păcii şi cea mai potrivită pentru omenire" (Ibidem, p. 104).

[3] Acestea sunt libertatea de a accepta sau de a rezista, adică liberul arbitru şi / sau facultatea de a se perfecţiona.

[4] *Ibidem*, p. 127.

[5] *Ibidem*, p. 118.

[6] Ca şi la Platon, în Legile, la Rousseau nu este nicăieri vorba de eliminarea proprietăţii private, ci numai de limitarea inegalităţii de avere.

[7] În Discurs..., Rousseau afirmă că natura l-a făcut pe om fericit şi bun, dar societatea îl depravează şi îl face nenorocit.

[8] Comparându-l cu "statuia lui Glaucus, pe care timpul, marea şi furtunile o desfiguraseră într-atât încât semăna mai mult cu o fiară decât cu un zeu", Rousseau afirmă şi despre sufletul omenesc, modificat în sânul societăţii, că "a devenit aproape de nerecunoscut; nu mai regăsim în el fiinţa care se poartă totdeauna după principii sigure şi neschimbate, nu mai găsim cerească şi maiestuoasa simplicitate pe care i-a imprimat-o creatorul lui, ci doar contrastul diform dintre pasiunea care-şi închipuie că raţionează şi intelectul delirant". (Discurs ... p. 68).

devenim, fiecare, parte indivizibilă a întregului[1]. Apariţia, graţie contractului, a acestui întreg, adică a unui corp social[2], dă naştere unei voinţe generale, care devine în gândirea juridico - politică a lui Rousseau cel mai important factor explicativ.

Rousseau a redat problema fundamentală a teoriei sociale pe care trebuia s-o soluţioneze prin ideea de contract social, în termenii următori: "a găsi o formă de asociere care să apere şi să protejeze cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toţi, să nu asculte totuşi decât de el însuşi şi să rămână tot atât de liber ca mai înainte[3]". Rousseau se explică arătând cum, prin contract, fiecare unindu-se cu toţi, nu se uneşte cu nici unul în particular, dându-se tuturor, nu se dă nici unuia anume, rămânând liber şi egal şi dobândind în plus beneficiile solidarităţii. Aşa cum a sesizat Kant, problema care l-a preocupat pe Rousseau a fost de a şti cum trebuie să progreseze civilizaţia pentru a dezvolta înclinaţiile umanităţii ca specie morală. Străduinţa gânditorului francez a vizat să nu separe viaţa juridico-politică de morală.

14.4. Contractul dă naştere unei voinţe generale care face ca, exact în momentul în care se părea că totul îi este luat individului, totul să-i fie dat; în fruntea valorilor originare pe care contractul social este menit să le conserve stă libertatea - valoare supremă în concepţia lui Rousseau, care arată că "a renunţa la libertatea ta înseamnă a renunţa la calitatea ta de om, la drepturi umane, ba chiar şi la datoriile tale. Nu există nici o despăgubire posibilă pentru cel care renunţă la toate; o astfel de renunţare este incompatibilă cu natura omului"[4]. Cu libertatea dispare orice moralitate. Rousseau arată că nu se poate garanta această libertate decât prin legi, capabile să împiedice ca oamenii drepţi să fie oprimaţi de cei răi. Admirator al apologiei libertăţii făcută de Rousseau, el însuşi apărător fervent al libertăţii tuturor, Kant numea pe Rousseau "Newtonul lumii morale", pentru că explica această lume printr-un singur principiu, al libertăţii, cum Newton explica lumea fizică prin principiul atracţiei universale: la Rousseau libertatea face parte din om, arăta Kant, cum gravitaţia face parte din materie la Newton.

Factorul care, în concepţia lui Rousseau, face ca indivizii asociaţi, beneficiind de roadele solidarităţii să rămână liberi, supunându-se doar lor înşişi, este voinţa generală[5] emanată de corpul social pe baza comunităţii de interese a membrilor lui.

---

[1] Vezi Rousseau, *Contractul social*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 101. *N.B.* Toate referinţele ulterioare la Contractul social se vor face la această ediţie a traducerii sale.

[2] Rousseau arată că apariţia corpului social şi a voinţei generale, ca urmare a contractului, induce o transmutaţie în natura omului, în sensul că se transformă dintr-un tot într-o parte a unui tot mai mare, adică se înlocuieşte existenţa fizică şi independentă (izolată), cu o existenţă parţială, dar morală. Are loc, în esenţă, transformarea omului în cetăţean, în membru liber şi egal al unei cetăţi, al unei societăţi. În Émile, Rousseau arată că "trebuie optat între a face un om sau un cetăţean: căci nu se poate face simultan şi unul şi altul" (Vezi şi Contractul social, p. 140).

[3] Contractul social, p. 99.

[4] Contractul social, p. 91.

[5] Cu referire la constituirea voinţei generale, Rousseau arată că, dacă se scot din voinţa tuturor plusurile şi minusurile, care se anulează reciproc, va rămâne, ca sumă a diferenţelor, voinţa generală. El relevă că, atunci când fiecare om votează după capul lui, voinţa generală se manifestă net ca rezultat al unei mari sume de mici diferenţe, în timp ce ea este distorsionată atunci când, formându-se asociaţii, nemaifiind tot atâţia votanţi câţi oameni, ea apare dintr-o mică sumă de mari diferenţe.

Subliniind cu tărie că este ireductibilă atât la voinţa fiecăruia, cât şi la voinţa tuturor, înţeleasă ca sumă aritmetică a voinţelor particulare, Rousseau arată că voinţa generală este orientată totdeauna spre binele comun.

14.5. Definind suveranitatea ca exercitare a voinţei generale, Rousseau susţine domnia poporului. El atribuie suveranităţii, înţeleasă astfel, caracteristicile de inalienabilitate în sensul că puterea legislativă aparţine poporului şi nu poate aparţine decât lui şi că poporul - fiind fiinţă colectivă - nu poate fi reprezentat decât de el însuşi, precum şi de indivizibilitate, demonstrând că miniştrii nu sunt părţi, ci emanaţii ale suveranităţii. Sub acest ultim aspect Rousseau este mai aproape de Hobbes decât de Locke sau de Montesquieu.

Întrebându-se apoi dacă voinţa generală - suverană - poate greşi, Rousseau răspunde afirmativ, introducând considerente raţionaliste în voluntarismul său. El arată că, prin natura sa, voinţa generală este totdeauna dreaptă, tinzând spre binele tuturor; în baza acestei rectitudini naturale ar exista o "voluntas recta", substituind "ratio recta", invocată de teoria dreptului natural. Dar, deşi voinţa generală vizează totdeauna binele public, ea nu ştie totdeauna care este acesta: voinţa generală dreaptă nu este slujită de o raţiune pe măsura ei[1], poporul neavând suficientă cultură. Concluzia lui Rousseau este că un popor întreg nu poate fi niciodată corupt, în sensul de a fi rău, de a vrea răul, dar el poate fi adeseori înşelat şi atunci pare să vrea răul. De aici va rezulta necesitatea unui "legiuitor" de care vorbeşte în continuare Rousseau.

Domnia poporului instituie egalitatea, pentru că toţi de supun aceloraşi condiţii şi se bucură de aceleaşi drepturi, voinţa generală obligând şi favorizând egal pe toţi. Cum contractul social generator al voinţei suverane nu e încheiat între un superior şi un inferior, ci de fiecare cu toţi, şi cum în toţi este inclus fiecare, cetăţenii nu ascultă de nimeni, ci numai de ei înşişi[2]; pentru a fi cu adevărat generală, voinţa corpului social generat de contract "trebuie să pornească de la toţi, pentru a se aplica tuturora"[3]. Rousseau precizează, totodată, că puterea suverană fondată pe interesul public nu poate depăşi graniţele acestuia, fiecare cetăţean bucurându-se de libertăţile lăsate; căci fiecare înstrăinează prin pactul social numai acea parte din puterea, bunurile şi libertatea sa care are importanţă pentru comunitate[4].

14.6. Noutatea contractualismului rousseauist constă în ideea că pactul nu înseamnă nici cedarea tuturor drepturilor de către contractanţi, ca la Hobbes, nici renunţarea parţială la ele, ca la Locke; pactul nu implică la el nici un fel de înstrăinare de drepturi, ci numai un schimb avantajos, prin contract oamenii conferă

În ceea ce priveşte identificarea voinţei generale, singura modalitate este votul: "din calculul voturilor se deduce declaraţia voinţei generale ... aceasta presupune, e adevărat, că toate caracteristicile voinţei generale există în majoritate" (C.S., p. 239).

[1] "Voinţa generală este totdeauna dreaptă, dar judecata care o călăuzeşte nu totdeauna este luminată" (C.S., p. 138).

[2] Rousseau explică egalitatea prin faptul că "nu se află nimeni care să nu-şi însuşească cuvântul << fiecare >> şi care să nu se gândească la el însuşi când votează pentru toţi" (C.S., p. 125).

[3] Idem.

[4] Punând ferm comunitatea deasupra individului, Rousseau afirma că "cetăţeanul datorează statului toate serviciile pe care i le poate face, de vreme ce suveranul i le cere, dar nici suveranul nu poate să-i împovăreze pe supuşi cu nici un lanţ care ar fi inutil comunităţii" (C.S., p. 124-125).

statului drepturile lor naturale şi le primesc imediat înapoi cu nume schimbat de drepturi civile, care conţin în plus garanţii ale exercitării lor[1].

14.7. Rousseau arată că, după ce prin contract s-a dat existenţa corpului politic, poporului, prin legislaţie urmează să i se dea mişcare şi voinţă; cu privire la natura legii, el afirmă că aceasta este emanaţie a voinţei generale, iar necesitatea ei este relevată prin comparaţie cu preceptele dreptului natural. Cum acestea din urmă sunt simple deziderate raţionale, lipsite de forţa de a se impune, ele consacră binele pentru omul rău şi răul pentru omul drept, pentru că acesta respectă regulile faţă de toată lumea, fără ca ceilalţi să le respecte faţă de el. Este, deci, nevoie de legi juridice pentru a lega drepturile de datorii, pentru a asigura reciprocitatea lor, ca singura cale de a transforma justiţia, care vine de la Dumnezeu, într-o forţă reală. Legea îi apare deci ca instrument de realizare efectivă a justiţiei.

Întrebându-se ce este o lege (a statului), Rousseau o defineşte ca actul voinţei generale prin care "întreg poporul hotărăşte cu privire la întreg poporul"[2]. Aşadar, nimeni nu este deasupra legii.

Altă notă definitorie a legii este, la Rousseau, caracterul ei transpersonal, obiectiv, legea fiind emanaţia voinţei generale, stabilită la vârf. În consecinţă, legea este şi ea generală, şi încă în dublu sens: în sursa ei, cum s-a arătat mai sus, precum şi în obiectul ei, în sensul că vizează sau corpul social global sau mai mari ori mai mici - profesii, categorii sociale - niciodată însă individul. în consecinţă, orice hotărâre care emană dintr-o voinţă particulară - fie ea şi a monarhului dacă există regim monarhic, sau care vizează un caz - persoană sau act - particular "nu este o lege, ci un decret; şi nu este un act de suveranitate, ci de magistratură"[3].

14.8. Din faptul menţionat, că poporul se poate înşela sau poate fi înşelat, Rousseau deduce necesitatea unui legislator. Contradicţia dintre afirmaţia că legiuitor este numai poporul şi cea despre necesitatea unui legiuitor poate fi privită şi ca inadvertenţă, datorată faptului că gândirea lui nu e riguros sistematizată, fiind prin excelenţă de tip literar, metaforic, dar se explică şi prin conceperea particulară, specifică a unui legiuitor de a cărui necesitate vorbeşte în capitolul VII al cărţii a II-a din Contractul social, ca fiind un înţelept care nu substituie, ci îndrumă poporul spre adoptarea de legi bune[4]; n-ar fi, deci, vorba de un legiuitor în sens strict, ci de un creator de proiecte de *lege ferenda*, pe care să le adopte voinţa generală.

Relevând calităţile necesare acestui "legiuitor", Rousseau arată că el trebuie să fie un om extraordinar, cu însuşiri supraumane, pentru a putea îndeplini misiunea zeiască de a da legi care să slujească binele public[5]. Paradoxul legiuitorului astfel înţeles este că la o misiune mai presus de puterile omeneşti corespunde o putere egală cu zero, ceea ce este un mare bine, pentru că, scrie Rousseau, "cel care

---

[1] Astfel, arată Rousseau, în locul unui mod de viaţă nesigur şi precar, oamenii primesc prin beneficiul solidarităţii induse de pact un altul mai bun şi mai sigur; în locul independenţei naturale, primesc libertatea; în locul puterii de a dăuna altuia, propria siguranţă; în locul forţei proprii, totdeauna vincibilă, primesc dreptul a cărui forţă este de neînfrânt etc.

[2] *Ibidem*, p. 135.

[3] *Ibidem*, p. 137.

[4] Căci, se întreba Rousseau, "cum ar putea oare o gloată oarbă, care adesea nici nu ştie ce vrea, pentru că rareori ştie ce este bine pentru ea, să înfăptuiască de la sine o întreprindere atât de mare şi de grea cum este un sistem de legislaţie. Poporul vrea întotdeauna binele, dar nu întotdeauna îl vede de la sine" (*Contractul social*, p. 138).

[5] "Ar trebui zei care să dea legi oamenilor" (*Contractul social*, p. 139).

comandă oamenilor nu trebuie să comande legilor, nici cel care comandă legilor nu trebuie să comande oamenilor[1]. Altfel, argumentează filosoful francez, legile lui ar fi instrumente ale propriilor sentimente, prejudiciind caracterul sacru al operei sale; şi Rousseau ilustrează necesitatea separării legiuirii de putere cu exemple istorice. Cum, deci, înţeleptul legiuitor nu poate întrebuinţa forţa, lipsindu-i, nici raţiunea care lipseşte poporului - acesta neputând fi înaintea adoptării legilor ceea ce nu devine decât după adoptarea lor - singurele mijloace prin care legiuitorul de care vorbeşte Rousseau poate acţiona asupra poporului, convingându-l să poarte de bunăvoie jugul fericirii publice sunt sufletul lui mare, credibilitatea, geniului său[2].

14.9. Esenţialul filosofiei juridice a lui Rousseau este ideea instaurării domniei legii şi, prin ea, a domniei poporului care este în acelaşi timp autorul şi supusul ei: căci aceeaşi voinţă care face legile, se supune lor. Egalitatea oamenilor stă în faptul că ei sunt asemănători în demnitate, pentru că, legea fiind a tuturor, nu este a nimănui în particular. De aceea trebuie pusă legea deasupra oamenilor şi nu un om deasupra altora[3], arată Rousseau, într-o scrisoare, din 1767, către marchizul de Mirabeu, tatăl revoluţionarului. Egalitatea implică libertatea, căci "ascultarea de o lege pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate"[4].

Atât de puternică este convingerea lui Rousseau că legea este menită să doteze societatea cu ordine, încât ajunge la afirmaţia paradoxală că "oricine ar refuza să se supună voinţei generale va fi constrâns de corpul întreg, ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi forţat să fie liber"[5]; prin aceasta, el a vrut să sublinieze simultan inderogabilitatea de la supunerea faţă de lege şi finalitatea benignă a acestei supuneri.

Rousseau dezvoltă o viziune corectă despre ceea ce azi se numeşte putere executivă. În timp ce poporul e creator de legi[6], guvernul este mandatar al poporului, de fapt al unui suveran abstract care este legea: căci el trebuie să aplice legea, şi numai legea. Guvernul nu reprezintă în nici un fel poporul, considerat ca nereprezentabil. "nu există reprezentanţi ai poporului" afirma cu tărie Rousseau[7]; un popor care acceptă să fie reprezentat nu mai e liber, ba chiar, dacă numai ascultă, nu şi porunceşte, încetează să mai fie popor, decăzând în mulţime[8]. în consecinţă, Rousseau critica pe Montesquieu pentru admiraţia manifestată de acesta pentru

---

[1] *Ibidem*, p. 141.

[2] Cf. *Ibidem*, p. 143.

[3] Despre această "doctrină a egalităţii", pe care o abhoră, Nietzsche afirmă că "nu există otravă mai veninoasă: căci ea părea predicată de justiţia însăşi, în timp ce ea este sfârşitul oricărei justiţii ...", opinând că "nu trebuie niciodată egalizate inegalităţile (*Crepusculul idolilor*, p. 121-122).

[4] *Contractul social*, p. 108.

[5] *Ibidem*, p. 106.

[6] Critici ai lui Rousseau au incriminat ca utopie concepţia lui că poporul întreg este corp legiuitor. Or, în ţara de naştere a sa, în Elveţia, legile se adoptă şi astăzi prin referendum, metodă prin care se adoptă hotărârile cele mai importante şi în democraţiile reprezentative.

[7] În general, pe termen lung, orice guvern este o ameninţare pentru voinţa generală, pentru că el privilegiază "o voinţă de corp"; în guvern fiecare membru este mai întâi el însuşi, apoi magistrat şi abia la urmă cetăţean: gradaţie direct opusă celei cerute de ordinea socială (*Contractul social*, p. 175).

[8] "Dacă poporul făgăduieşte doar să asculte, el se dizolvă prin însuşi acest act, îşi pierde calitatea de popor" (*Ibidem*, p. 115).

sistemul parlamentar englez[1]; cine iubeşte poporul trebuie să-l ferească de reprezentanţi, afirmă Rousseau.

Guvernul este văzut de Rousseau ca un corp intermediar, asigurând legătura dintre poporul ca suveran şi poporul ca supus, corp însărcinat cu aplicarea legilor; guvernanţii, ca depozitari ai puterii executive, nu sunt stăpânii poporului, ci slujitorii lui, pe care poporul îi poate numi şi destitui când îi place[2]. A încredinţa puterea unui sau unor reprezentanţi, ar echivala cu actul unuia care ar propune altuia: "îţi dau toată averea mea, cu condiţia să-mi înapoiezi cât îţi va plăcea"[3].

14.10. Ideea rousseauistă fundamentală de suveranitate a poporului este socotită de critici ai săi o dogmă sau chiar o ficţiune, sub argumentul că, în democraţiile reprezentative moderne, reprezentarea este îndeplinită după reguli de competenţă şi nu cu titlul de mandat al corpului electoral[4]. Concepţia lui Rousseau despre necesitatea democraţiei directe şi aversiunea lui faţă de democraţia reprezentativă sunt considerate demodate.

Totodată, elogiul făcut corpului social, insistenţa lui asupra întăririi mijloacelor de acţiune de care individul se poate folosi numai împreună cu alţii în detrimentul mijloacelor de care se poate folosi singur, ca şi dezavuarea inegalităţii mari de avere sunt socotite elemente de gândire comunistă, plasate în prelungirea celor afirmate de Platon, în Republica.

Atacuri viguroase sunt îndreptate împotriva contractualismului, considerat o ipoteză anistorică de vreme ce istoria nu conţine nici un exemplu de încheiere a unui pact social. Trebuie reamintit însă că pentru Rousseau, ca şi pentru Kant care îl va continua oarecum, contractul social nu este o ipoteză istorică, ci una logică, adică nu dă seama de originea societăţii, ci de funcţionarea ei.

O mare dificultate a concepţiei rousseauiste constă în faptul că, în lumina ei, legile injuste devin imposibile, întrucât legile sunt făcute de popor, pentru popor şi nimeni nu este nedrept cu sine însuşi[5].

Miezul filosofiei juridice (şi politice) a lui Rousseau este alcătuit din teoria dreptului poporului de a dispune de el însuşi, fundată pe ideea domniei legii, idee convertită într-o religie a legii de către "codicismul" consecutiv revoluţiei franceze.

---

[1] "În timp ce Montesquieu îl socotea un adevărat "sanctuar al libertăţii", Rousseau opinează opus, arătând că poporul englez se crede liber, dar se înşeală groaznic; el nu este liber decât în timpul alegerii membrilor parlamentului: de îndată ce aceştia au fost aleşi, poporul e sclav, nu mai e nimic" (*Contractul social*, p. 222).

[2] Cf. *Contractul social*, p. 230.

[3] *Ibidem*, p. 227.

[4] Critica suveranităţii a fost făcută de Scelle şi Michoud în Franţa şi de Laband în Germania.

[5] Rousseau afirma că "suveranul, prin însuşi faptul că există, este întotdeauna ce trebuie să fie" (*Contractul social*, p. 105).

15. Filosofia kantiană a dreptului

15.1. Immanuel Kant s-a născut în 1724, în Königsberg[1], unde a trăit întreaga sa viaţă, până în 1804. După studii strălucite, s-a afirmat ca mare om de ştiinţă[2]. Deşi în filosofie a debutat la 57 de ani[3], a făcut epocă, filosofia modernă clasificându-se în pre- şi postkantiană.

Ca filosof, Kant reia oarecum viziunea socratică, sub forma convingerii că scopul filosofiei nu este extinderea cunoaşterii lumii, ci aprofundarea cunoaşterii omului. Şi, cum ceea ce este mai uman în om sunt gândirea, raţiunea, spiritualitatea sa, filosofia kantiană se focalizează asupra acestora. Originalitatea gândirii filosofice a lui Kant provine, deci, din schimbarea totală a modului de gândire propriu filosofiei moderne prekantiene, schimbare pe care el însuşi o socoteşte a fi "în metafizică ... o încercare asemănătoare în ceea ce priveşte *intuiţia* lucrurilor"[4] "cu ideea lui Copernic, care, văzând că explicarea corpurilor cereşti nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încearcă să vadă dacă n-ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc"[5]. Înfăptuind propria sa revoluţie copernicană, Kant scrie: "Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele ... au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră ..."[6]. Pe această cale, Kant a ajuns să instituie omul ca centru al lumii noastre, afirmând că raţiunea dictează legi naturii. Concluziile optimiste ale antropocentrismului kantian au fost depăşite abia în ultimele decenii, prin eforturile gândirii postmoderniste.

Cercetarea raţiunii pentru stabilirea capacităţilor spiritului uman reprezintă pentru Kant un adevărat program, exprimat de el în termenii următori: "tot interesul

---

[1] Oraş în Prusia Orientală, Königsbergul se află azi într-o enclavă rusească creată la sfârşitul celui de-al doilea război mondial şi se numeşte – ironie a istoriei – Kaliningrad.

[2] A publicat, în 1755, lucrarea "Istoria naturală generală şi teoria cerului", intrând, prin unele ipoteze şi teorii, în istoria ştiinţei.

[3] Prima lucrare filosofică reprezentând şi capodopera lui Kant este Critica raţiunii pure, publicată în 1781. A scris încă două "critici": Critica raţiunii practice, în 1788, şi Critica puterii de judecată, în 1790. Această trilogie a făcut ca filosofia kantiană să fie numită *criticism*, *idealism criteriologic* sau *idealism transcendental*. Opera sa conţine numeroase alte lucrări, între care Metafizica moravurilor, scrisă în 1785, Spre pacea eternă, în 1795, şi Principiile metafizice ale doctrinei dreptului, 1797.

[4] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 24.

[5] Idem.

[6] *Ibidem*, pp. 23-24.

raţiunii mele (atât cel speculativ, cât şi cel practic) e cuprins în următoarele trei întrebări: 1. Ce pot şti? 2. Ce trebuie să fac? 3. Ce-mi este îngăduit să sper?"[1].

Tocmai pentru realizarea acestui program a întreprins Kant întreaga critică – în sensul de examinare – a raţiunii, pentru a-i determina posibilităţile, valoarea şi limitele.

Esenţialul operei lui Kant reprezintă astfel "o invitaţie adresată raţiunii ca să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile sale, adică pe aceea a cunoaşterii de sine şi să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretenţiile ei legitime, dar care să poată condamna toate uzurpările ei neîntemeiate, nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne şi imuabile, iar acest tribunal nu este altul decât Critica raţiunii pure însăşi"[2]. În optica marelui filosof german, decizia acestui "tribunal" statuează puterea limitată, relativizată la noi înşine a raţiunii teoretice, fie ea pură, fie experimentală. Pentru explicarea acestei limitări, Kant operează o distincţie netă între *fenomen* – singurul accesibil cunoaşterii noastre, numit de aceea şi *lucru pentru noi* – şi *noumen* sau *lucru în sine*. În timp ce fenomenul este produs al subiectului, realizat prin organizarea haosului percepţiilor cu ajutorul unor forme *a priori*[3], atât ale sensibilităţii cât şi ale gândirii, noumenul este considerat a exista în sine – fără nici o legătură cu raţiunea umană - complet străin, inaccesibil acesteia. Lucrul în sine, noumenul este deci principial incognoscibil, dar se poate revela omului pe calea credinţei.

Rezultă că, în concepţia lui Kant, cunoaşterea noastră teoretică este legată de datele experienţei (de lucrurile pentru noi) în aşa măsură încât nu se poate degaja de ele, nu poate trece dincolo de limitele experienţei. Noi nu cunoaştem decât fenomene, ceea ce înseamnă - zice Kant – că pentru noi nu există decât aceste fenomene, plecând de la care ne formăm ideile despre lumea obiectivă: o muscă ce nu poate traversa un geam ar fi imaginea noastră.

Idealismul transcendental sau relativist, construit de Kant, este această doctrină după care, numai din punctul de vedere al omului, lumea zisă exterioară se reduce la ideile pe care le avem noi despre ea, adică la ceea ce ne e dat prin cunoaştere; despre acel ceva care poate că stă la originea fenomenului noi nu ştim nimic, deşi putem crede că el există pentru un spirit care n-ar avea limitările celui uman. Pentru că nu este, deci, posibil să ştim dacă există conformitate între cunoştinţele noastre şi realitatea a ceea ce este cunoscut, raţiunea teoretică este socotită imperfectă, limitată tocmai de această incapacitate de a accede la transempiric, la absolut.

Kant renunţă însă la acest negativism în referirile sale la "raţiunea practică". El afirmă că absolutul, care este interzis raţiunii teoretice, este, dimpotrivă, accesibil raţiunii practice, întrucât raţiunea practică, sau voinţa, poate capta absolutul prin acţiune sub forma unui dat a priori. Acest absolut obţinut de raţiunea practică ia forma legii datoriei, care este legea morală fundamentală; iar legea morală – a datoriei – este privită ca posibilitatea cea mai profundă a fiinţei umane, care exprimă superioritatea raţiunii practice asupra raţiunii teoretice şi ridică omul deasupra lui însuşi.

---

[1] *Ibidem*, p. 601.

[2] *Ibidem*, p. 15. S-a observat că, întrucât raţiunea este şi judecător şi parte, demersul kantian conţine un mare risc de a prejudeca.

[3] Formele *a priori* există în fiinţa umană anterior, independent de orice contact cu lumea, deci de orice observaţie sau experienţă. Formele *a priori* reprezintă deci moduri mentale caracteristice funcţiei umane de cunoaştere.

15.2. Ca filosof al dreptului, Kant are în primul rând meritul de a fi disociat net dreptul de morală. Asigurând autonomia dreptului, el nu l-a contrapus însă moralei, conservând chiar, în subtext, ideea unităţii lor, printr-o "legătură ombilicală"[1]. Referirile la acest raport, pe care le facem în continuare, nu reprezintă digresiuni în domeniul filosofiei sale morale, ci condiţii indispensabile ale înţelegerii filosofiei juridice kantiene.

În fundamentarea filosofiei sale morale, Kant porneşte de la premisa că singurul lucru care poate fi socotit fără rezerve ca bun este o voinţă bună. Reluând, la distanţă, idei ale stoicilor greci şi romani, filosoful german afirmă că darurile cele mai fericite ale naşterii şi ale averii pot deveni inutile sau chiar dăunătoare, ceea ce nu se întâmplă niciodată cu o voinţă bună. Originală este ideea lui Kant că voinţa este bună nu prin scopul pe care-l construieşte şi urmăreşte, ci prin ea însăşi; voinţa bună – afirmă Kant – străluceşte prin propriile sclipiri, ca o piatră preţioasă care nu dobândeşte nici un avantaj din faptul că este utilă. Voinţa nu este bună nici prin înclinaţiile care o fac să acţioneze. O acţiune, chiar lăudabilă, a cărei cauză este o înclinaţie naturală – care, deci, nu cere nici un efort, nu poate fi o acţiune morală chiar când merită elogii şi trebuie încurajată. O asemenea acţiune, spune Kant, poate fi o pornire foarte frumoasă, dar nu una bună.

Indiciul unei voinţe bune nu este deci nici scopul, nici rezultatul. Bunătatea, adică valoarea ei stă, în optica lui Kant, în impulsul ei, în principiul după care acţionează. Acest impuls este *datoria*, care acţionează ca lege implacabilă. Kant face din legea datoriei baza concepţiei sale despre viaţa morală.

O acţiune este morală numai dacă are impulsul, resortul, principiul în legea datoriei, al cărei enunţ este: *fă-ţi datoria orice s-ar întâmpla*! Când îţi faci datoria din calcul, pentru a obţine avantaje sau pentru a evita neplăceri, acţiunea – corectă sub aspect utilitar – nu *este morală*, căci atunci ea se justifică prin scopurile sau mobilurile ei. Or, acţiunea morală se justifică prin ea însăşi, se autojustifică, în sensul că voinţa se supune ei înseşi. La întrebarea de ce să-mi fac datoria, doctrina morală a lui Kant răspunde: "pentru ca să-ţi faci datoria", căci orice om, la postul său, trebuie să-şi facă datoria. A-ţi face datoria este o acţiune supusă obligaţiei morale care este un "imperativ categoric", adică o cerinţă necondiţionată, absolută[2], ea ni se impune prin ea însăşi, fără ca, în prealabil, s-o fi fondat raţional prin argumente teoretice.

Imperativul categoric este un dat *a priori* al raţiunii practice, care are ca termen corelativ libertatea umană. Noi suntem moralmente, adică necondiţionat, absolut obligaţi să comitem sau să omitem o acţiune numai pentru că avem posibilitatea de a face, dar şi de a nu face, ceea ce ni se cere. Kant insistă asupra ideii că în viaţa morală dacă trebuie este pentru că poţi, căci ar fi imoral să ceri unei fiinţe umane ceea ce nu depinde de ea. Trebuie să-ţi faci datoria, pentru că poţi să-ţi faci datoria, trebuie să nu minţi pentru că poţi să nu minţi. În lumea morală obligativitatea (trebuie) "este necesitatea unei acţiuni libere, sub semnul unui imperativ categoric al raţiunii"[3]. Legile practice, adică morale – privind datoria, adevărul – se impun prin

---

[1] Ruperea, chiar contrapunerea dreptului şi a moralei vor fi operate de reprezentanţii pozitivismului juridic din secolele următoare – al XIX-lea şi al XX-lea – care pornesc de la Kant, dar trec mult dincolo de ideile lui.

[2] Imperativul categoric exclude târguiala cu sine, condiţionări, circumstanţieri etc. Expresie a dezinteresării, el are măreţie morală.

[3] Im. Kant, *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*, în "Metafizica moravurilor", vol. Scrieri moral-politice, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, p. 79.

ele însele, sunt propria lor justificare. Kant formulează această idee a întemeierii acţiunii morale în sine însăşi şi astfel: "acţionează conform datoriei din datorie"[1]. Legile morale constrâng, aşadar, voinţa indiferent de rezultate şi se impun oricărei voinţe, având caracter de universalitate. Ele se constituie astfel în ceea ce Kant numeşte imperativul categoric, care, enunţând doar în genere ce este obligativitatea, cere: "acţionează conform unei maxime [reguli] care, în acelaşi timp, poate avea valoare de lege universală!"[2]. Este cunoscuta cerinţă biblică de a face ceea ce ai vrea să-ţi facă alţii ţie, ceea ce ai vrea să facă toată lumea.

Ca poruncă absolută care se impune fără condiţii, imperativul categoric are izvorul în forul lăuntric al conştiinţei umane, în tribunalul conştiinţei[3]. Condamnarea sau absolvirea faptelor noastre morale este opera "tribunalului interior din om («în faţa căruia gândurile sale se acuză sau se justifică reciproc»), [care] este Conştiinţa"[4].

Kant precizează că moralitatea oamenilor "trebuie să fie apreciată conform legii, care porunceşte categoric; nu după cunoaşterea empirică a oamenilor aşa cum sunt, ci după cea raţională, aşa cum trebuie să fie, conform ideii de umanitate"[5].

În vederea tratării diferenţiale a filosofiei dreptului, se poate rezuma filosofia kantiană a moralei în următoarele idei:

– înrădăcinarea legii datoriei în interioritatea fiinţei umane, principiul, impulsul ei stând în forul interior, în profunzimile conştiinţei.

– separarea ideii de datorie de orice motiv interesat, de orice utilitate. Înţelegerea acţiunii morale ca absolut dezinteresată.

– obligativitatea absolută, imperativ-categorică a legii datoriei, de unde universalitatea acestei legi.

– înţelegerea omului ca fiinţă liberă, raţională, respectabilă, inviolabilă[6], căci, atâta vreme cât se află sub incidenţa imperativului categoric, voinţa este autonomă.

---

[1] Im. Kant, *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*, în "Metafizica moravurilor", vol. Scrieri moral-politice, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 237.

[2] Im. Kant, *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*, *loc. cit.*, p. 82. Definiţia imperativului categoric este reluată de Kant, în aceiaşi termeni, la pagina următoare, unde precizează: Principiul suprem al teoriei moravurilor este: acţionează conform unei maxime [reguli] care, în acelaşi timp poate fi valabilă ca lege universală. Orice maximă care nu se califică în acest fel este contrară moralei", precum şi în: Principiile metafizice ale teoriei virtuţii, la pag. 235, unde scrie: "Acţionează astfel încât maxima [regula] acţiunii tale să poată deveni o lege universală".

[3] Este celebră – devenind şi epitaf pe mormântul său – metafora prin care a exprimat Kant sursa şi valoarea imperativului categoric: "Două lucruri îmi umplu sufletul de o admiraţie şi veneraţie totdeauna nouă: cerul înstelat deasupra mea, legea morală în mine".

[4] Im. Kant, *Introducere în teoria virtuţii*, în vol. Metafizica moravurilor, p. 278. În continuarea acestor idei, Kant arăta că "fiecare om are o conştiinţă şi se consideră observat de un judecător interior, ameninţat şi, în genere, ţinut la respect (prin teama care însoţeşte respectul, iar această putere care veghează în el asupra legii nu este ceva făcut de el însuşi (arbitrar), ci este încorporat fiinţei sale. Ea îl urmează precum umbra sa atunci când el gândeşte să se sustragă. El poate să se ameţească cu satisfacţii şi amuzamente sau să adoarmă, dar nu să evite să se întoarcă din când în când la sine sau să se trezească de îndată ce aude vocea sa de temut. El poate ajunge eventual la o infamie extremă, astfel încât să nu-i mai pese de nimic, însă el nu poate evita, totuşi, să o mai audă" (*Ibidem*, pp. 278-279).

[5] *Ibidem*, p. 249.

[6] Datoria tratării omului în acest fel rezultă din dezvoltarea definiţiei imperativului categoric în formula: "acţionează în aşa fel ca să tratezi umanitatea, fie în persoana ta, fie a altuia ca scop, şi să nu te serveşti niciodată de ea ca mijloc".

Numai dacă se are în vedere grandioasa construcţie de filosofie a ştiinţei şi de antropologie filosofică, edificate de Kant, se poate subscrie la observaţia lui Giorgio del Vecchio că, "în filosofia dreptului, Kant nu a fost un mare inovator; el n-a făcut decât să corecteze şi să lămurească, cu o metodă riguroasă, ideile mai vechi ale dreptului natural"[1]. Considerată în sine, filosofia kantiană a dreptului este însă bogată şi profundă.

Imperativul categoric oferă cu certitudine un răspuns la a doua dintre întrebările formulate de Kant: ce trebuie să fac? Explicând această modalitate (morală) de a afla răspunsul, del Vecchio arăta că, "în lumea practică, suntem ca şi iluminaţi; avem siguranţa unui dat *a priori*, care are pentru noi o valoare absolută: un principiu care nu se găseşte în cunoaştere [şi] care este, mai mult decât o cunoaştere, o revelaţie; este un fel de licărire a absolutului care ni se dezvăluie, care ne spune în mod peremptoriu ceea ce trebuie să facem"[2].

15.3. Dar acest răspuns furnizat de imperativul categoric, deşi fundamental, nu este complet. Căci "lumea practică" este complexă şi eterogenă, conţinând şi acţiuni care vizează scopuri şi rezultate. La întrebări de tipul ce trebuie să fac dacă vreau să comunic cu cineva de pe alt continent sau dacă vreau să devin proprietarul unui imobil, răspunsul este tot un imperativ – trebuie să ..., dar de cu totul alt tip şi anume un imperativ ipotetic[3]. Acesta impune o acţiune ca necesară nu în sine, ci numai dacă se vizează un scop, se urmăreşte un rezultat; dacă nu, acţiunea sau omisiunea nu e necesară, nu se impune.

Ceea ce trebuie făcut atunci când se cunoaşte şi se urmăreşte un scop nu mai este revelat de raţiunea practică, ci este "impus" de cunoaşterea mijloacelor necesare şi a modului de utilizare a lor pentru realizarea scopului. Acest imperativ ipotetic guvernează întreaga lume a dreptului, în optica lui Kant. Rezultă că prima particularitate a dreptului este dependenţa lui de raţiunea teoretică, atât de cea pură cât şi de cea experimentală. Kant exclude totuşi posibilitatea unui drept pur empiric. "O teorie empirică a dreptului este ca un cap care ar fi frumos, dacă, din nefericire, nu ar fi prost (la fel cu acel cap sec din fabula lui Phädrus)"[4].

Despre un concept de drept pur, Kant spune că nu se poate dezvolta decât la nivelul principiilor şi nu ca un sistem complet de drept, întrucât el este orientat către aplicarea la cazurile întâmplate în experienţă.

Lumea acţiunilor juridice se caracterizează aşadar prin faptul că se află sub incidenţa imperativului ipotetic. Diferenţa este că, în timp ce imperativul categoric cerea o anumită acţiune (să-ţi faci datoria, să nu minţi etc.) pentru acţiunea însăşi, imperativul ipotetic cere o acţiune nu pentru ea însăşi, ci pentru scopul sau rezultatul care n-ar putea fi realizat decât prin ea. Acţiunea juridică nu se mai autojustifică, ci se justifică prin scopurile sau rezultatele ei bune, utile, dezirabile[5]. Formula

---

[1] Giorgio del Vecchio, *Lecţii de filosofie juridică*, Editura Europa Nova, f.a., p. 106.

[2] *Ibidem*, p. 110.

[3] Enunţurile ipotetice sunt de tipul: dacă ... atunci (dacă p atunci q).

[4] Im. Kant, *Introducere la teoria dreptului, op. cit.*, p. 87. (Este vorba de capul de lemn din fabula scrisă de Fedru, care "poate fi frumos dar care, vai! Nu are creier").

[5] Astfel, medicul tratează bolnavul, nu ca să-l trateze, ci pentru ca să-l vindece, întreprinzătorul încheie contract nu ca să încheie contract, ci ca să se pună la adăpost faţă de versatilitatea voinţei partenerului de afaceri. Dacă el are deplină încredere în partenerul său, încheierea contractului nu i se impune.

generală a imperativului ipotetic este, de aceea, maxima: cine vrea scopul trebuie să vrea şi mijloacele.

Pe baza diferenţei esenţiale a imperativului, care în morală este categoric, necondiţionat, absolut, în timp ce în domeniul actelor juridice este ipotetic, condiţionat (de urmărirea unui scop), relativ (la scopul sau rezultatul urmărit), Kant afirmă că numai imperativele categorice merită numele de legi – fiind absolut obligatorii şi universale[1], pe când preceptele cu caracter de imperativ ipotetic nu reprezintă decât reguli, sfaturi de prudenţă şi de eficacitate. Aceste reguli servesc la îndeplinirea dorinţelor noastre şi cea mai mare dintre dorinţe este dobândirea fericirii. Voinţa, care devine în aceste circumstanţe facultatea de a dori, poate ajunge să fie supusă tentaţiilor de a se abate de la imperativul categoric şi să înceteze de a fi autonomă, devenind eteronomă; se trece astfel din domeniul datoriei în cel al utilităţii sau al fericirii.

Dorind să evite dualismul, Kant face concesii domeniului dorinţelor pentru a-l apropia de acela al datoriei. Între principiul fericirii – zice el – şi acela al moralităţii nu e opoziţie ireductibilă. Raţiunea practică vrea să nu se renunţe la cerinţele fericirii, dar vrea, ca îndată ce este vorba de datorie, să nu se mai acorde nici o consideraţie fericirii[2]. Ierarhizarea valorilor este stabilită fără ezitare de către Kant: "când principiul eudemoniei (principiul fericirii) înlocuieşte eleuteronomia (principiul libertăţii legislaţiei interioare) consecinţa este euthanasia (...) oricărei morale"[3].

Prin conceptul de imperativ ipotetic, Kant menţine şi în domeniul dreptului ideea de control al raţiunii asupra voinţei, filosofia sa juridică fiind "cel mai mare efort care a fost făcut pentru a justifica raţional domeniul dreptului"[4].

Morala şi dreptul sunt pentru Kant domenii distincte, dar, cum observă unii dintre comentatorii operei lui, ele rămân legate[5] prin conştiinţa datoriei. Pentru alţii însă, ele ar fi domenii complet independente, dreptul având principii proprii. Şi unii şi alţii invocă "obscurităţi şi inconsecvenţe"[6] ale filosofiei juridice kantiene.

Pentru că morala se fondează la Kant pe raţiunea practică, dotată cu conştiinţa principiilor sale prime, pe care nu le poate primi de altundeva, acţiunea morală se consideră liberă. Normele etice au numai o motivare internă; actele morale presupun totdeauna adeziunea lăuntrică. De aceea, cum nu se pot violenta intenţiile, lumea acestor acte este domeniul libertăţii.

Diferit, regulile, adică normele dreptului, şi dreptul este în întregime normativ, au sursele în motive exterioare, fizice, în cadrul social de viaţă al omului. Aceste norme, precum şi actele realizate în baza lor sunt guvernate de liberul arbitru, adică de capacitatea omului de a alege sau respinge, de a prefera. Liberul arbitru este diferit de libertate întrucât el este fiul inspiraţiei, care poate greşi, în timp ce libertatea este fiica raţiunii care nu poate rătăci. Pentru diferenţa dintre morală şi drept,

---

[1] Sunt universale pentru că izvorăsc din raţiune, care este identică în toate fiinţele dotate cu inteligenţă. Kant adaugă că "universalitatea legii morale nu poate fi însă înţeleasă numai ca impusă de raţiune, ci şi ca ceva purtat în interiorul voinţei". Este ceea ce Kant a numit autonomia voinţei.

[2] Vincenzo de Ruvo, *La filosofia del diritto di E. Kant*, Padova, CEDAM, 1961, pp. 53-54.

[3] Im. Kant, *Prefaţă la Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*, în "Metafizica ", vol. Scrieri moral-politice, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 224.

[4] Vincenzo de Ruvo, *op. cit.*, p. 58.

[5] Giorgio del Vecchio vorbeşte chiar de "cealaltă ramură a Eticii, Dreptul" (Lecţii de filosofie juridică, p. 115).

[6] Vincenzo de Ruvo, *op. cit.*, p. 47.

în viziunea kantiană, esenţială este deci natura motivaţiei: internă, respectiv externă, de unde caracterul liber al normelor morale şi caracterul coercitiv al celor juridice.

Diferenţa este exprimată concis în formula "*obligatio iuri semper externa est*". Este condensată aici ideea multor gânditori că dreptul este generat de caracterul social al vieţii umane, fiind neimportant pentru individul izolat. Dreptul se fundează deci pe un "postulat de convieţuire"[1]. Deci, pentru Kant, "una este doctrina dreptului, alta este doctrina virtuţii, chiar dacă multe datorii cele două doctrine le au în comun: diferenţa este în natura legilor fiecăreia şi e diferit impulsul (unul extern, altul intern) care induce aplicarea acelor legi. Sunt, deci, două surse ale legislaţiei: una externă (juridică), alta internă (morală); ambele prescriu obligaţii (datorii), dar una sunt datoriile de drept, alta sunt datoriile de virtute"[2].

Deşi datoriile de drept sunt la origine subiective, iar imperativul lor rămâne totdeauna ipotetic, şi ele trebuie să aibă universalitate, în sensul că trebuie să fie valide pentru toţi. Tocmai această validitate universală, izvorâtă din raţionalitatea lor, conferă datoriilor şi regulilor de drept – subiective în originea lor – obiectivitate şi necesitate.

Înăuntrul concepţiei lui Kant, această universalitate a normelor juridice nu poate fi demonstrată teoretic; în acest scop "trebuie postulat un raport, fie şi pur exterior, între *ideea* raţiunii, care face din umanitate scopul şi niciodată mijlocul, şi norma de drept, [care] altfel n-ar avea caracter universal şi deci necesar"[3].

15.4. Aprofunzând analiza dreptului, Kant operează disocierea esenţială între dreptul natural şi dreptul pozitiv. Concepându-l ca bază a convieţuirii, a reciprocităţii, Kant defineşte dreptul natural ca "ansamblul condiţiilor, graţie cărora preferinţa arbitrară a fiecăruia se poate armoniza cu preferinţa arbitrară a celorlalţi, în cadrul unei legi universale de libertate"[4]. Kant revine repetat asupra definiţiei dreptului natural pentru a-i aprofunda înţelegerea: "Legea juridică universală este: acţionează exterior în aşa fel încât întrebuinţarea liberă a voinţei tale[5] să poată coexista cu libertatea oricărui altuia"[6], ceea ce înseamnă să acţionezi liber în aşa fel încât toţi oamenii să fie liberi. În acest sens, dreptul se fundează în necesitatea convieţuirii, a reciprocităţii. Noi nu putem avea drepturi dacă nimeni nu are obligaţii faţă de noi. Kant afirma că "nimeni nu este obligat să se abţină de a încălca posesiunea altuia, dacă acela nu-i garantează, de asemenea, că şi el, la rândul său, se va abţine"[7].

Dar Kant renunţă la interpretarea clasică – venind de la Ulpian – care vedea în dreptul natural un set de drepturi particulare; pentru filosoful german dreptul natural nu mai este cutare sau cutare drept concret, ci este un cadru, o formă (gestalt) a întregului drept, este dreptul în general, adică dreptul de a avea drepturi.

Kant precizează totodată că "prin dreptul natural se înţelege numai dreptul nonstatutar, deci exclusiv cel care poate fi înţeles *a priori*, prin raţiunea fiecărui om ..."[8]. Dreptul natural este alcătuit deci din reguli pe care raţiunea le recunoaşte ca

---

[1] *Ibidem*, p. 85.
[2] *Ibidem*, p. 64.
[3] *Ibidem*, p. 70.
[4] Vezi aprox. şi Introducere la teoria dreptului, *op. cit.*, p. 87.
[5] Sau "a liberului tău arbitru" sau "a preferinţei tale arbitrare" – scrie Kant alteori.
[6] *Ibidem*, p. 88.
[7] Im. Kant, *Teoria dreptului*, în Metafizica moravurilor, vol. cit., p. 160.
[8] *Ibidem*, p. 149.

valabile în mod a priori, adică independent de orice realizare concretă. De exemplu, nu este necesar să constat prin experienţă, într-un număr de cazuri, că trebuie să respect părinţii sau că trebuie să nu fac altora ceea ce nu-mi place să mi se facă mie, validitatea acestor reguli fiind sesizată dintr-o dată, în mod raţional.

Acest mod specific de interpretare a dreptului natural a justificat remarca, făcută şi de G. del Vecchio, "că, prin Kant, se sfârşeşte şcoala dreptului natural (Naturrecht) şi începe şcoala dreptului raţional (Vernunftrecht): Dreptul natural devine drept raţional"[1].

Despre filosofia juridică a lui Kant s-a spus, pe bună dreptate, şi că ea oscilează între iusnaturalism şi pozitivism; şi aceasta nu numai în sensul că pe doctrina lui Kant sunt fondate principalele idei ale pozitivismului juridic de mai târziu, ci şi în acela că filosoful german justifică alături de dreptul natural şi necesitatea existenţei unui drept pozitiv. "Întrebarea – arată Kant – nu se reduce aici numai la: ce este *în sine drept*, cum anume să judece un om asupra acestuia pentru sine, ci: ce este drept în faţa unui tribunal[2], adică ce se spune că este drept?"[3]. Este conţinută în germene aici ideea de bază a oricărui pozitivism juridic, anume identificarea dreptului cu legea, existenţa unui drept statutar sau pozitiv. Kant arată că dreptul pozitiv este alcătuit din norme care emană de la legiuitor şi sunt sancţionate de acesta. Vorbind despre "diviziunea universală a dreptului", Kant subliniază, în primul rând, că "dreptul, ca teorie sistematică, cuprinde dreptul natural, care se întemeiază pe principii *a priori* pure, şi dreptul pozitiv (statutar), care provine din voinţa legiuitorului"[4]. Diferenţa este că, în timp ce dreptul natural este fundat pe raţiune, dreptul pozitiv este fundat pe inspiraţie şi poate fi arbitrar.

Raţiunea de a fi a dreptului pozitiv constă în cadrul social[5] al vieţii oamenilor, cadru care face necesară limitarea libertăţii fiecăruia, când aceasta poate dăuna libertăţii altora. Pentru că oamenii trăiesc în societate, trebuie determinate cu precizie limitele libertăţii lor. Căci libertatea fiecăruia nu se poate întinde decât în măsura în care este compatibilă cu libertatea celorlalţi, pentru a se asigura domnia acelei "legi universale de libertate" de care vorbeşte Kant. Or, această limitare a libertăţii oamenilor nu se poate opera decât prin dreptul pozitiv, care, fiind coercitiv poate impune respectarea libertăţii altuia cu ajutorul unei forţe puse la dispoziţia sa. Prin această forţă dreptul pozitiv asociază datoriei un imbold specific, anume constrângerea exterioară[6].

---

[1] G. del Vecchio, *op. cit.*, p. 107.

[2] Kant arată că problema "*ce este dreptul*" generează dificultăţi asemănătoare cu cele provocate logicianului prin întrebarea: *Ce este adevărul*? "Juristul poate să arate, într-adevăr, ce este drept (*quid sit iuris*), adică ceea ce enunţă sau au enunţat legile într-un anumit loc şi într-un anumit timp determinat" (Introducere la teoria dreptului, în Metafizica moravurilor, p. 86).

[3] Im. Kant, *Teoria dreptului*, în Metafizica moravurilor, ed. cit., p. 150.

[4] *Ibidem*, p. 94.

[5] Kant se depărtează oarecum de Aristotel şi de Grotius. El este convins că "omul este o fiinţă determinată pentru societate (cu toate că este, totuşi, nesociabil) ...". Principiile metafizice ale teoriei virtuţii, în Metafizica moravurilor, p. 312.

[6] Im. Kant, *Introducere la metafizica moravurilor*, în Metafizica moravurilor, p. 77. În continuare, Kant arată cum, deşi "toate datoriile, numai întrucât sunt datorii aparţin eticii: dar *legislaţia* ... [care le impune] nu aparţine totdeauna eticii, ci rămâne în multe cazuri exterioară acesteia. Astfel, etica îmi porunceşte că ar trebui să respect totuşi angajamentul pe care mi l-am luat într-un contract, chiar şi atunci când cealaltă parte contractantă nu m-ar putea constrânge ..." (Idem). Intrată însă sub incidenţa legislaţiei juridice, datoria respectării con-

Kant subliniază însă că forţa, constrângerea exercitată prin intermediul ei, reprezintă numai un instrument al dreptului şi nu pot deveni scop al dreptului. Dreptul are deci ca scop limitarea libertăţii în scopul extinderii libertăţii, căci, cum sublinia Rawls, miezul filosofiei kantiene a libertăţii e ideea că libertatea individului trebuie extinsă până la cele mai îndepărtate limite compatibile cu libertatea similară a celorlalţi.

Aşadar, trăsătura dominantă a dreptului pozitiv stă în coercitivitatea lui, care lipseşte dreptului natural. Dreptul pozitiv constă deci într-o legislaţie "care trebuie să constrângă şi nu în una care să atragă şi să fie îmbietoare"[1]. O forţă care împinge şi nu o momeală care atrage ar fi deci caracteristica dreptului pozitiv. Rezultă că, aşa cum arăta Umberto Cerroni, Kant "menţine un cordon ombilical între dreptul strict sau pozitiv şi morală, cu ajutorul dreptului în sens larg [natural] (care nu e, într-adevăr, drept pozitiv dar este, totuşi, totdeauna drept")[2].

15.5. Sub influenţa lui Rousseau, Kant plasează în fruntea tablei de valori juridice libertatea şi egalitatea. El le tratează atât ca drepturi înnăscute, naturale, cât şi ca valorile cele mai demne de a fi protejate de către dreptul pozitiv. În primul sens, libertatea naturală în măsura în care poate coexista cu libertatea celorlalţi, conform unei legi universale, este - arată Kant - "acel drept unic, originar al fiecărui om, [deţinut] în virtutea umanităţii sale"[3]. În raport cu dreptul pozitiv, libertatea este înţeleasă de Kant ca independenţa faţă de orice constrângere impusă de voinţa arbitrară a altuia[4]. Libertatea civilă sau, cum îi spune Kant, libertatea legală a cetăţenilor constă în "a nu se supune nici unei alte legi, decât aceleia la care a aderat"[5]. Libertatea raţională nu exclude însă, ci, dimpotrivă, presupune acceptarea constrângerii exercitată de lege, ca o condiţie a convieţuirii civilizate. "Când vedem ataşamentul sălbaticilor faţă de libertatea lor lipsită de lege, preferând să se încaiere mai degrabă tot timpul decât să se supună unei constrângeri instituite de ei înşişi, prin urmare, să prefere libertatea nebunească celei raţionale, privim cu un dispreţ profund şi roşim din cauza înjosirii grosolane şi animalice a umanităţii ..."[6].

---

tractului devine o datorie juridică, "la a cărei îndeplinire putem fi constrânşi!" (*Ibidem*, p. 78). "În cazul când nu s-ar întâmpla astfel şi dacă legislaţia nu ar fi juridică, prin urmare dacă datoria rezultată din această legislaţie nu ar fi propriu-zis juridică (spre deosebire de datoria morală), atunci fidelitatea (faţă de angajamentul luat în contract) ar fi inclusă în aceeaşi clasă cu acţiunile de bunăvoinţă şi de îndatorire, ceea ce nu trebuie să se întâmple în nici un caz" (Ibidem, p. 77-78). În context, Kant formulează concluzia că "teoria dreptului şi teoria virtuţii nu se deosebesc atât prin datorii diferite ale lor, ci mai mult prin diversitatea legislaţiei, care asociază un imbold sau altul". Vezi Ibidem, p. 78).

[1] *Ibidem*, p. 77.

[2] U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano, Dott. A. Guffré Editore., 1962, p. 68. Cerroni subliniază şi faptul că Im. Kant a resimţit "nu numai necesitatea de a menţine în viaţă dreptul natural (nonpozitiv), ca drept care garantează legătura cu morala, ci şi menţinerea în viaţă a lui *ius aequivocum*, echivoc şi totuşi drept" (Ibidem, p. 70).

[3] Im. Kant, *op. cit.*, p. 94

[4] John Rawls subliniază faptul că, "printre alţi gânditori, Kant a făcut o mai profundă lectură remarcei lui Rousseau: «a fi guvernat de pofta altuia este sclavie, în timp ce supunerea la o lege pe care ţi-ai prescris-o tu însuţi este libertate» (*A Theory of Justice*, Oxford Press, 1972, p. 264).

[5] Im. Kant, *op. cit.*, p. 164.

[6] Im. Kant, *Spre pacea eternă*. Un proiect filosofic, în Metafizica moravurilor, vol. cit., p. 399.

Întocmai precum Rousseau apreciase că renunţarea la independenţa proprie omului în stare naturală, pentru a accepta libertatea garantată de legi, reprezenta "un schimb avantajos", Kant afirmă că "libertatea, ideal raţional, imperativ care deşi se găseşte în noi, nu se realizează [efectiv] dacă nu se traduce în lege juridică"[1]. Ceea ce vizează Kant, precizează Umberto Cerroni, nu este deci libertatea naturală, ci libertatea civilă.

Cealaltă valoare fundamentală promovată de Kant este "egalitatea înnăscută", adică independenţa faţă de constrângerea altora de a face mai mult decât putem, prin reciprocitate, să constrângem noi [pe alţii]; prin urmare, calitatea omului de a fi propriul său stăpân" (*sui iuris*) ...[2]. Ca valoare pozitivă, protejată de drept, egalitatea este relaţia cetăţenilor în baza căreia nimeni nu poate obliga juridic pe alţii, fără să se supună el însuşi în acelaşi timp legii. Că legea este egală pentru toţi, s-a spus prin frumoasa metaforă *Sol lucet omnes*[3]. Egalitatea civică constă deci în a nu recunoaşte un superior, înzestrat cu puterea de a constrânge juridic, fără ca şi ceilalţi să-l poată constrânge pe el.

Fundamentul egalităţii este, în concepţia lui Kant, demnitatea pe care o are fiecare om ca persoană. Distincţia pe care o face Kant între *homo phaenomenon* – care are valoare *exterioară*, "utilitară ", fluctuantă, susceptibilă de a i se atribui un preţ, şi *homo noumenon* – ca persoană cu valoare în sine, inestimabilă, absolută, reprezintă punctul de plecare al unei aspre condamnări a slugărniciei, a servilismului. "Numai considerat ca *persoană*, ca subiect al unei raţiuni moral-practice, omul se află deasupra tuturor preţurilor; ca atare (*homo noumenon*), el nu este un simplu mijloc al altui om şi nici al scopurilor sale proprii, ci este de apreciat ca scop în sine însuşi, adică el posedă *o demnitate* (o valoare interioară absolută), prin care el constrânge pe toate fiinţele raţionale din lume să-i poarte *respect*, putând să se măsoare cu oricare dintre ele şi să fie apreciat pe picior de egalitate. Umanitatea în persoana sa este obiectul respectului, pe care el îl revendică de la oricare alt om"[4]. Kant admite umilinţa omului numai în raport cu *Legea*, nu cu alţi oameni[5]. Tocmai pentru că "autoaprecierea este o datorie a omului faţă de sine însuşi"[6], el are şi datoria de a nu fi servil şi, chiar atunci când solicită ceva, de "a nu renunţa la demnitatea sa ..."[7]. Oamenii trebuie să aspire la egalitate şi justiţie: "Să nu fiţi slugă omului; nu lăsaţi nepedepsit pe cel care vă calcă dreptul în picioare"[8]. Kant sancţionează tendinţa spre slugărnicie, răspândită printre oameni, cu teribilul avertisment: "Cine se târăşte ca un vierme, nu se poate plânge apoi că a fost călcat în picioare"[9].

---

[1] Cf. U. Cerroni, *op. cit.*, p. 153.

[2] Im. Kant, *op. cit.*, p. 94.

[3] Soarele străluceşte pentru toţi.

[4] Im. Kant, *Principiile metafizice ale virtuţii*, în Metafizica moravurilor, vol. cit., p. 275. "În stat nici un om nu poate exista aşadar fără nici un fel de demnitate, căci el o are cel puţin pe aceea de cetăţean" (Ibidem, p. 180).

[5] "Conştiinţa şi sentimentul lipsei de însemnătate a valorii sale morale în comparaţie cu Legea este umilinţa [morală] (*humilitas moralis*) ... Renunţarea la orice revendicare a valorii sale morale ... este *slugărnicia* fals-morală (*humilitas spuria*). Umilinţa *în raport* cu *alţi oameni* (...) nu este deloc o datorie". (*Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*, în Metafizica moravurilor, vol. cit., p. 276).

[6] Idem.

[7] Idem.

[8] *Ibidem*, p. 277.

[9] Vezi şi *Ibidem*, p. 278.

Prin analogie cu geometria care deosebeşte linia dreaptă de curbă, sau de oblică, Kant disociază între "ceea ce este drept - rectum"; ca "drept în sens restrâns (*ius strictum*) ... [care este] însoţit de puterea de a constrânge"[1] pe de o parte şi, pe de altă parte, un drept în sens extins (*ius latum*) la care împuternicirea de a constrânge nu poate fi dată prin nici o lege"[2].

Kant numeşte dreptul de acest ultim tip şi drept echivoc, ambiguu (*ius aequivocum*) şi arată că acestuia i se datorează "faptul că există cazuri de drept îndoielnice, în privinţa cărora nici un judecător nu va putea decide"[3]. Este, credem, conform intenţiei lui Kant, să precizăm că nu va putea decide "cu o precizie matematică"[4], aşa cum afirma el că se pot trata cazurile aparţinând dreptului strict.

După Kant, acest drept echivoc poate lua două forme: "*echitatea* şi *dreptul la legitimă apărare*; primul este un drept lipsit de constrângere, iar cel de-al doilea ia în considerare constrângerea lipsită de drept"[5]. În acest ultim caz este vorba de un drept de necesitate şi "necesitatea face legea"[6].

Se vede din nou cum, deşi pentru Kant constrângerea e o inalienabilă a dreptului pozitiv (strict), constrângerea în sine este considerată a fi un drept neautentic. El precizează că "dreptul nu poate fi gândit ca fiind alcătuit din două părţi, anume din obligativitatea faţă de lege şi din împuternicirea cuiva care, prin liberul său arbitru, îi obligă pe ceilalţi, constrângându-i la obligativitate, ci conceptul de drept poate fi stabilit nemijlocit prin posibilitatea de unire a constrângerii universale reciproce cu libertatea tuturor. După cum dreptul în genere are ca obiect numai ceea ce e exterior acţiunilor, tot astfel, dreptul strict, anume acela care nu include nici un element etic, nu revendică decât un temei exterior de determinare a liberului arbitru; căci astfel el este pur şi neasociat cu nici o prescripţie a virtuţii. (...) Dreptul şi împuternicirea de a constrânge sunt, deci, unul şi acelaşi lucru"[7].

15.6. Cauzele care au determinat indivizii să-şi dea legi constrâng şi statele la necesitatea de a stabili între ele raporturi de drept. Kant a cunoscut îndeaproape contractualismul lui Hobbes, dar s-a raportat critic la acesta. Deşi concede că omul natural e marcat de instinct, răutate, violenţă şi chiar că s-ar fi putut afla într-un *bellum omnium contra omnes*, Kant afirmă că sfârşitul războiului nu poate avea loc prin constrângere, care e tot violenţă, ci prin raţiune. Prin contract, crede Kant, omul nu putea ceda toate drepturile sale, ci în schimbul renunţării la unele preferinţe arbitrare ale sale a primit asigurări pentru satisfacerea celorlalte.

În teoria sa despre drept (ca şi despre stat de altfel), Kant nu a luat în considerare contractualismul clasic; el acceptă însă ideea unui contract ca pe un criteriu de judecare a stărilor de lucruri, în sensul că, atunci când se controlează

---

[1] Im. Kant, *Introducere la teoria dreptului*, în Metafizica moravurilor, vol. cit., p. 89-90.

[2] *Ibidem*, p. 90.

[3] Idem.

[4] Idem.

[5] După un comentator al filosofiei juridice kantiene, "pare deci că prin expresia «constrângere fără drept» Kant trimite la simpla forţă naturală, lipsită de acel caracter de datorie [*doverosità*] raţională, care constituie caracterul obligatoriu al dreptului" (U. Cerroni, *op. cit.*, p. 51).

[6] Sau, ceea ce este acelaşi lucru, "necessitas non habet legem". Kant ilustrează "dreptul de necesitate" cu exemplul celui care în timpul unui naufragiu, aflându-se împreună cu altcineva în aceeaşi primejdie de a-şi pierde viaţa îl împinge pe acesta şi se salvează pe sine, agăţându-se de o scândură" (Im. Kant, op. cit., p. 92).

[7] Im. Kant, *op. cit.*, pp. 88-89.

legitimitatea deciziilor legislative, ar trebui să se verifice dacă s-ar fi ajuns la acele legi în cazul în care ar fi fost adoptate printr-un contract al tuturor cetăţenilor.

Contractul este o simplă idee raţională care obligă pe legiuitor să elaboreze legile aşa cum ar fi putut ele să izvorască din voinţa unită a unui întreg popor şi să se impună fiecărui supus, în măsura în care acesta doreşte să fie cetăţean, ca şi cum el însuşi ar fi votat pentru o asemenea lege.

Contractul nu este nici pentru Kant un fapt istoric, ci un principiu regulativ al vieţii publice, un criteriu de evaluare a legitimităţii unui sistem de drept şi a statului care-l adoptă sau îl creează. Contractul este baza juridică ideală a statului[1] conceput ca o sinteză a libertăţii umane.

Deşi a fost pusă sub reproşul formalismului[2], viguroasa teorie a datoriei şi a responsabilităţii etice şi juridice creată de Kant, a influenţat esenţial mentalitatea germanilor, care, de regulă, nu concep să nu-şi facă datoria.

Un formalism a fost semnalat şi în interpretarea dreptului, în primul rând cu referire atât la tratarea dreptului natural ca un cadru general, ca formă a dreptului, cât şi la preeminenţa acordată legii în raport cu justiţia. Formalismul juridic kantian constituie sursa de inspiraţie a teoriei normativiste a dreptului, creată în secolul al XX-lea de Hans Kelsen. Acest formalism este moderat însă de tratarea dreptului natural ca imanent, ca lipsit de orice transcendenţă.

Se socoteşte de asemenea o exagerare eliminarea motivelor interne din domeniul dreptului, dat fiind că dreptul penal incriminează în tot mai mare măsură intenţia. Această separare prea netă a dreptului de morală se loveşte şi de obiecţiile celor care apără ideea intersecţiei lor, cum procedează creatorul umanismului juridic transpozitivist – Georges Ripert. Kant poate fi socotit precursor direct al pozitivismului juridic când se iau în considerare convingeri ale sale precum aceea că "nu există drept decât prin lege"[3]. Se deosebeşte însă fundamental de pozitiviştii de mai târziu prin credinţa sa în existenţa şi valoarea justiţiei, de care era – ca şi Cicero – un îndrăgostit: "atunci când justiţia dispare – scrie Kant – nu mai există nici o valoare pentru care să trăiască oamenii pe pământ"[4].

[1] Statul şi-a îndeplinit funcţia - afirmă Kant - când a asigurat libertatea tuturor.
[2] Hegel o considera "o retorică a datoriei pentru datorie" (Cf. U. Cerroni, op. cit., p. 62).
[3] Im. Kant, Théorie et pratique, Paris, Vrin, p. 36.
[4] Im. Kant, Teoria dreptului, în Metafizica moravurilor, ed. cit., p. 182.

16. Filosofia postkantiană a dreptului: Fichte şi Hegel

Prin valoarea ei, opera lui Kant a devenit o piatră de hotar în filosofie, împărţind-o în prekantiană şi postkantiană. Postkantianismul este filosofia germană creată de succesori[1] ai lui Kant, a căror operă se îndepărtează însă tot mai mult de el, până la a-i deveni opusă[2].

16.1. Dintre postkantieni, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) menţine şi amplifică viziunea subiectivistă a mentorului său, cu diferenţa că înlocuieşte criticismul cu un net dogmatism[3]. Fichte înlătură "lucrul în sine" (noumenul) sub argumentaţia că, dacă nu putem cunoaşte nimic despre el, nu-l putem nici gândi, nici numi, deci nu suntem îndreptăţiţi să-i afirmăm existenţa. "Dublarea lumii cu una incognoscibilă îi apare inutilă"[4] lui Fichte. Realitatea ultimă şi supremă care rămâne este atunci eul, care produce cunoaşterea în întregime: atât în conţinutul, cât şi în formele ei. Eul este principiul unic, absolut, din care derivă tot ceea ce numim existenţa exterioară. Eul e singur şi e totul.

Dar eul nu poate să dobândească conştiinţă de sine decât prin raportarea la non eu, adică la lume. Determinându-se pe sine însuşi, eul determină deci şi non-eul, ceea ce înseamnă că non-eul se reduce la diferite opriri sau şocuri pe care eul le suferă sau mai curând şi le dă în cursul desfăşurării esenţei sale. "Non-eul există ca funcţie a eului, numai fiindcă acesta se pune ca existent"[5].

După Fichte, lumea ia, aşadar, naştere prin activitatea eului, numită de filosof imaginaţie productivă şi concepută ca o activitate inconştientă de creare a obiectului ca un lucru aparent exterior. Nu există pentru Fichte altă realitate decât de natură spirituală: un eu absolut, un suflet universal, ale cărui existenţă şi esenţă derivă din el însuşi, ca şi lumea care numai iluzoriu este exterioară.

---

[1] Trei sunt cei mai importanţi postkantieni: Fichte, Schelling şi Hegel.

[2] Ca reacţie la această tendinţă a postkantianismului, s-a constituit, prin 1860, neokantiansimul care, sub deviza "înapoi la Kant", a dat naştere, în Germania, mai multor grupări dintre care cele mai importante sunt Şcoala de la Marburg, a neokantienilor de orientare logistică care cultivă "un subiectivism fără subiect" şi Şcoala axiologică de la Baden, centrată pe ideea unei morale fondată pe datorie.

[3] Pare a fi aici o aplicaţie a ceea ce Gaston Bachelard numea "legea psihologică a bipolarităţii erorilor": erorile merg pereche, pentru că, rareori, gândirea înlătură o eroare fără a cădea în eroarea extremei celeilalte. "Îndată ce o dificultate se dovedeşte importantă, poţi fi sigur că, ocolind-o, te vei lovi de un obstacol opus" (*La formation de l'esprit scientifique*", Paris, Vrin, 1965, p. 20).

[4] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1964, pp. 571-572.

[5] *Ibidem*, p. 572.

În acest mod, doctrina kantiană, care fusese numită şi "semiidealism" pentru că atribuise existenţă în sine lumii noumenale, este înlocuită cu un idealism subiectivist tranşant. În consecinţă, la Fichte dispar limitările pe care Kant le atribuise raţiunii teoretice – de a nu accede la transempiric, la absolut. Făcând abstracţie de atât de realele dificultăţi şi erori ale gândirii, Fichte susţine ideea obţinerii certitudinii despre o lume care este, în întregime, proiecţia subiectului, rezultatul puterii sale de reprezentare: "eu sunt în drept a spera şi a sconta succesul reflecţiilor mele [despre] natura [care] a fost fondată prin legile propriei mele gândiri[1]: trebuie deci ca ea să fie conformă cu aceste legi; trebuie ca pretutindeni să o pot pătrunde, cunoaşte, explora până în fondul ei cel mai intim. Ea nu exprimă pretutindeni decât raporturile şi relaţiile mele cu mine însumi"[2].

În domeniul filosofiei dreptului, Fichte este mai evident sub influenţa lui Kant; în lucrarea sa "Fundamentul Dreptului Natural"[3] – Fichte insistă asupra funcţiei proprie dreptului de a garanta şi a întări atât exerciţiul libertăţii, cât şi restricţia libertăţii pentru a asigura existenţa comunităţii umane. Raţiunea de a fi a dreptului constă în reciprocitatea în libertate, în impunerea recunoaşterii de către fiecare individ a libertăţii celorlalţi. Fichte argumentează că, din faptul că această recunoaştere nu are nici necesitate morală, pentru că ea nu are nimic absolut, fiind condiţionată şi relativă chiar în virtutea reciprocităţii pe care o implică, nici necesitate fizică – în sensul că nu ni se impune materialmente, "rezultă că dreptul poate fi încălcat, căci nimic nu-i garantează existenţa: cum, totuşi, el trebuie să existe, fiindcă e fundat în raţiune - fiind una din condiţiile realizării eului – trebuie inventată o garanţie pentru drept: aceasta nu poate fi decât coerciţiunea, constrângerea. Fichte recade astfel exact pe ideea kantiană a dreptului ca "posibilitate a unei constrângeri reciproce, generale, în acord cu libertatea tuturor ..."[4].

Cum arată del Vecchio, "dacă [pentru Fichte] nu există decât eul, acesta este liber, nu depinde de altceva decât de sine însuşi ..., orice limitare aparentă a libertăţii este un efect al subiectivităţii înseşi, este o autolimitare"[5] cu ajutorul dreptului, pe care omul şi-o dă singur. "Pentru Fichte, subliniază del Vecchio, imperativul juridic suprem este: «eul trebuie să-şi limiteze libertatea sa individuală, prin conceptul posibilităţii libertăţii altuia, cu condiţia ca ceilalţi să facă la fel». Eu nu pot să-mi recunosc mie însumi o libertate, fără a o recunoaşte altora. Şi de aici, deci, fundamentul dreptului se găseşte în principiul coexistenţei libertăţilor"[6].

Fichte recunoaşte – urmându-l pe Kant – autonomia dreptului faţă de morală. Dreptul e conceput de el ca ştiinţă particulară cu poziţie intermediară între teorie (filosofia naturală) şi practică (doctrina morală). Doctrina dreptului "porneşte – explică el – de la un postulat teoretic şi trece la domeniul practic: indivizii liberi trebuie să rămână între ei în relaţii care să nu obstaculeze posibilităţile acestor relaţii însele".

---

[1] Optimismul de factură dogmatică manifestat de Fichte conduce la concluzii distructive pentru ştiinţă: "în ceea ce noi numim cunoaştere sau contemplare a lucrurilor – scrie el – totdeauna noi înşine ne recunoaştem şi ne contemplăm, şi în toată conştiinţa noastră noi nu avem în definitiv cunoştinţă decât de noi înşine şi de propriile noastre determinări" (J.G. Fichte, *La destination de l'homme*, Paris, Aubier, 1942, p. 129-150).

[2] J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 151.

[3] Publicată în 1796.

[4] Im. Kant, *Introducere la teoria dreptului*, în Metafizica moravurilor, vol. cit., p. 88.

[5] Giorgio del Vecchio, *op. cit.*, p. 118.

[6] *Ibidem*, p. 119.

În centrul atenţiei filosofului german a stat afirmarea libertăţii umane înăuntrul unei ordini, adică încercarea de a concilia ceea ce este mai dificil de conciliat, anume principiile libertăţii şi ale autorităţii. Este aceeaşi idee a rolului mediator[1] pe care îl atribuie Fichte dreptului.

*
* *

16.2. Cel mai original şi mai important filosof postkantian este Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); el nu numai că se abate, ci se şi opune doctrinei lui Kant.

Iniţial gânditor speculativ de orientare religioasă, Hegel a avut inspiraţia să afirme – nu cum se făcuse în ultimele două secole că totul gândeşte[2] - ci că totul este, în substanţa sa cea mai intimă, gândire, spirit. Gândirea umană este numai una din manifestările gândirii universale pe care el o numeşte *idee absolută*. Astfel, acolo unde alţi filosofi vedeau lucruri şi fiinţe, Hegel recunoaşte doar idei, logica înlocuind ontologia. Viziunea lui asupra lumii este, de aceea, un panlogism[3].

Pentru că ideea absolută – fundament al întregii existenţe – conţine în sine contradicţia dintre existenţă şi neant, ea este socotită a avea o natură dinamică, dialectică, ceea ce îi imprimă o mişcare din care nu lipsesc regrese, dar care, global-mente, realizează finalitatea sa progresivă. Fiecare treaptă a acestei deveniri universale presupune parcurgerea a trei faze alcătuind o triadă: existenţa în sine, alienarea de sine şi revenirea la sine la un nivel superior. Aceste faze ale triadei, ca schemă a oricărui progres, sunt: teza, antiteza şi sinteza[4].

În lumina acestei dialectici, tot ce se naşte în lumea fenomenelor trebuie să dispară pentru a permite ridicarea conţinutului, "care este etern tânăr", pe o treaptă superioară. Acest destin "de a pieri", propriu şi formelor celor mai solide, dominante, nu trebuie luat cu amărăciune – scria Hegel – căci el este marca adevăratului progres al spiritului.

Istoria lumii este – în viziunea lui Hegel – un lanţ de manifestări sau fenomene succesive şi progresive ale spiritului lumii[5]. Ca redare a acestei istorii, filosofia[6] este numită fenomenologie[7] şi are ca sarcină să recunoască ideea – raţiunea, spiritul – în manifestările sale, să releve esenţa raţională a tot ce apare şi se manifestă, să sesizeze logica trecerii de la o formă a spiritului la altă formă a spiritului, adică logica devenirii universale. Căci, dacă tot ce există este manifestare a spiritului, totul are o logică, ceea ce înseamnă că întreaga realitate este edificată după o structură de inteligibilitate absolută.

Principiul fundamental al filosofiei hegeliene, formulat în prefaţa la Filosofia dreptului (1821), este că "tot ce e real, e raţional şi tot ce e raţional, e real". O primă consecinţă e că, pentru Hegel, nu există limită a cunoaşterii, absolutul fiind cog-

---

[1] Între filosofia teoretică şi filosofia practică, între libertate şi ordine, între individ şi comunitate.

[2] Urmându-l pe Spinoza, alţi gânditori – hylozoiştii, panpsihiştii – au susţinut că întreaga materie gândeşte, între conştiinţa pietrei şi a omului diferenţa fiind doar de grad.

[3] Capodopera lui Hegel, scrisă între 1812 şi 1816, are titlul Ştiinţa logicii.

[4] S-au numit şi punere, opunere şi compunere sau afirmaţie, negaţie şi negarea negaţiei.

[5] Spiritul mundan se numeşte, în germană, *Weltgeist*.

[6] După Hegel, filosofia trebuie înţeleasă ca "proză a lumii".

[7] Anterior ştiinţei logicii, Hegel elaborase altă lucrare de importanţă capitală, anume tocmai Fenomenologia spiritului (1806).

noscibil pentru că gândirea e coesenţială cu existenţa. A doua este că, dacă totul se produce în virtutea logicii interne a devenirii spiritului, nimic în lume nu este absurd sau fără sens: orice, chiar lucrul cel mai rău – o epidemie, un război - are raţiunea sa de a fi, care constă în necesitatea manifestării spiritului. Pentru Hegel, şi cel mai rău dintre state, de exemplu, cel despotic, este o întrupare a spiritului. Întreaga devenire este raţională. De aici optimismul hegelian: orice lucru este binevenit, pentru că vine în lume prin necesitatea naşterilor şi a distrugerilor care alcătuiesc devenirea universală. Orice se întâmplă în lume se întâmplă pentru că i-a venit timpul. "Noi trebuie să fim convinşi - scrie Hegel - că natura adevărului este de a străpunge când i-a venit timpul şi că el se manifestă numai când timpul i-a venit"[1]. Toate lucrurile apar la momentul potrivit pentru că sunt aduse de necesitatea spiritului, ceea ce înseamnă că tot ce se întâmplă este just pentru că e necesar şi justiţia universală nu are ca măsură decât necesitatea. Rezultă că nimic din ce se întâmplă nu trebuie supus judecăţii morale, nici condamnat, pentru că urmează necesitatea progresului spiritului. Apare cu evidenţă că filosofia hegeliană este exclusiv afirmativă, că ea consacră, chiar sacralizează realul[2]. Pentru Hegel nu există posibili[3]. Ocupându-se numai de ceea ce "este" (Sein), filosofia sa nu se sinchiseşte de ceea ce "trebuie să fie" (Sollen), pentru că îl socoteşte doar himeră, reverie nefastă şi disperată.

16.3. Pentru a produce întreaga diversitate a fenomenelor naturale şi culturale, ideea absolută parcurge o pluralitate de triade[4]. Ca orice în lume, dreptul este manifestarea spiritului ajuns la o anumită treaptă de progres şi, anume, dreptul este manifestarea primară a spiritului obiectiv; cele trei faze ale progresului spiritului obiectiv fiind dreptul, morala şi obiceiurile.

În această calitate, dreptul este existenţa voinţei libere, adică libertatea impusă din exterior sau, altfel spus, existenţa externă a libertăţii. Definirea dreptului ca voinţă liberă este realizată de Hegel prin omisiunea nesfârşitelor controverse anterioare asupra raportului dintre libertate şi voinţă. Hegel taie acest nod gordian, socotind că voinţa omului, prin însuşi faptul că este voinţă, e liberă.

Dar libertatea realizată de către drept într-o formă externă nu poate fi suficientă. De aceea, libertatea se retrage în sine şi generează moralitatea, sub forma unui dat intern, subiectiv. Cum şi această libertate este, la rândul său, insuficientă, se

---

[1] G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Ed. Aubier, Montaigne, 1941, p. 61.

[2] "Numai ştiinţa este theodicee, scrie Hegel: ea ne va feri atât de mirarea animalelor înaintea evenimentelor, cât şi de atitudinea mai inteligentă care le atribuie hazardului clipei sau talentului unui individ, care face să depindă destinul unor imperii de o colină ocupată sau neocupată; ea ne va feri să ne lamentăm de victoria injustiţiei sau de înfrângerea dreptului" (Correspondence, I, p. 129).

[3] "Fondul cunoaşterii adevărate – scrie el – este eliminarea hazardului" (La Raison dans l'histoire, Plon, 1965, p. 48).

[4] Prima triadă parcursă de ideea absolută, în sensul autocunoaşterii, are ca teză ipostaza logică a existenţei sale care se prezintă ca un sistem de categorii logice: este ipostaza *existenţei în sine* a ideii absolute. Antiteza în această primă triadă constă în exteriorizarea ideii absolute sub forma naturii. Pentru că, întrupată în natură, ideea absolută pierde conştiinţa de sine, natura reprezintă un *alter ego* al ideii, adică *o existenţă în afară de sine* a acesteia. Se produce apoi sinteza (tezei cu antiteza) prin care ideea revine la sine, recapătă conştiinţa de sine, dobândeşte *o existenţă în sine şi pentru sine*, care ia forma spiritului. La rândul său, spiritul parcurge alte trei faze, devenind, succesiv, spirit subiectiv (teza), spirit obiectiv (antiteza) şi spirit absolut (sinteza).

produce compunerea lor sub forma obiceiurilor, a ethosului obiectiv, conceput ca viaţă efectivă, concretă – sinteză a dreptului şi a moralei, a obligaţiilor şi a datoriilor.

Hegel consideră că şi la acest nivel al obiceiurilor se întâlnesc trei forme succesive: familia – considerată de el formă de organizare biologică, societatea – formă de organizare spirituală şi, în fine, statul[1] - formă de organizare juridică.

Chiar din această prezentare simplificată a concepţiei hegeliene rezultă poziţia dominantă a statului – ca produs ultim[2] al evoluţiei spiritului obiectiv, ca manifestare desăvârşită a acestuia. Pe această bază, Hegel face apologia statului, chiar zeifică statul.

Statul lui Hegel este comunitatea etică: el nu este o instituţie pentru realizarea eticii, ci este însăşi realizarea sau realitatea ei: "Statul este realitatea efectivă a ideii etice"[3]. Cum statul este totodată formă de organizare juridică, rezultă că Hegel renunţă la ideea kantiană a dreptului autonom, reintroducându-l în schema moralei. La el, etica şi filosofia dreptului alcătuiesc o unitate.

Ca expresie desăvârşită a spiritului obiectiv, toate statele sunt egale şi nu poate exista jurisdicţie deasupra lor, de unde ideea că războiul între state e un judecător divin. Hegel a adoptat, în această privinţă, formula lui Schiller: "*Tribunalul lumii este istoria*", întrucât numai ea judecă şi le ierarhizează statele[4]. Statul care domină lumea la un moment dat este reprezentantul spiritului universal[5]. Dar acestea sunt probleme de filosofie a istoriei în care adeseori Hegel dizolva problematica filosofiei juridice.

După stat, înăuntrul lui, dreptul stă la loc de cinste, în concepţia lui Hegel, pentru că, slujind "raţiunea de stat", asigură statului ordinea internă. Dreptul este voinţa liberă exterioară, adică *dreptul este voinţa statului*. Cum însă Hegel este un gânditor nonconformist, el nu putea să măgulească autoritatea existentă. "Pentru Hegel voinţa creatoare de drept nu aparţine statului în sensul deţinătorului actual al puterii, ci statului într-un sens mult mai solemn. Ar fi imposibil să redăm ideile lui într-un limbaj comprehensibil fără a intra în lungi explicaţii. E suficient aici să spunem că indivizii, în această concepţie, sunt elemente (momente) ale statului. Întreaga valoare şi întreaga realitate spirituală pe care o reprezintă omul, el o posedă prin stat. Statul încorporează ideea etică, el stă ca scop raţional al omului şi de aceea

---

[1] În concepţia lui Hegel, dreptul, morala şi statul sunt rezultatul unei dezvoltări istorice care este manifestarea spiritului naţional, iar spiritele naţionale sunt întrupări ale spiritului obiectiv.

[2] Universală ca sferă, nu ca durată, devenirea necesară a ideii absolute se încheie când atinge absolutul – absolut care este statul pentru spiritul obiectiv şi propria sa filosofie – ca autocunoaştere deplină – pentru spiritul absolut, care se desfăşoară succesiv în artă, religie şi filosofie. De aceea, Marx observa că "Istoria nu e sfârşită", iar Sartre că "filosofia lui Hegel este o Istorie, în sensul în care Istoria este o ştiinţă orientată spre trecut. Nu o *istorializare* în sensul în care ea ar dezvălui cu adevărat dimensiunea viitorului".

[3] G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, § 257. C.J. Friedrich observa că ceea ce are în minte Hegel când vorbeşte de "lumea concretă a eticii ... [este] ceea ce azi se numeşte, în ştiinţele sociale şi în filosofie «sistemul de valori al comunităţii» (The Philosophy of Law, p. 152).

[4] De aici, concluzia că nu există război injust, că războiul contribuie la întinerirea omenirii şi că în război învinge statul care trebuia să învingă, căci orice popor are soarta sa.

[5] Hegel afirmă că doar patru tipuri de state au dominat lumea, asigurând devenirea progresivă a spiritului universal: statul oriental, statul grec, statul roman şi statul german. Cum rezultă şi din această enumerare, istoria ar curge de la răsărit spre apus: orientul ar fi începutul istoriei, occidentul culmea dezvoltării ei, iar germanii ar fi poporul cel mai istoric.

este cea mai înaltă datorie a omului să aparţină statului şi să se supună legilor lui ... Statul asumă caracter divin. Devine opinie generală în jurisprudenţa germană în cursul secolului al nouăsprezecelea că dreptul real este dreptul pozitiv şi dreptul pozitiv este voinţa statului"[1].

Hegel insistă repetat asupra acestor idei: "ca realitate efectivă a voinţei ... ridicată la universalitatea sa, Statul este raţionalul în sine şi pentru sine ... în care libertatea atinge dreptul său cel mai înalt, la fel cum acest scop final posedă dreptul cel mai înalt cu privire la indivizi a căror datorie supremă este de a se uni cu statul"[2]. Iar în remarca pe care Hegel însuşi o face asupra acestor rânduri, el precizează: "dat fiind că statul este Spiritul obiectiv, individul nu poate avea el însuşi realitate, o existenţă obiectivă şi o viaţă etică decât dacă el este membru al Statului"[3]. Hegel aparţine, evident, liniei de gândire venind de la Platon, care subordonează indivizii statului. El repudiază doctrina rousseauistă despre stat ca rezultat al voinţelor individuale, al asocierii liber şi explicit consimţite a oamenilor, pentru că "are ca rezultat distrugerea divinului existent în sine şi pentru sine, a absolutei sale autorităţi şi majestăţi"[4].

Importanţa acordată de Hegel statului şi dreptului, în cadrul acestuia, apare şi într-o istorioară amintită de el: unui grec, care l-a întrebat pe Pitagora cum îşi poate educa mai bine fiul, filosoful i-a răspuns: «făcându-l cetăţean al unui stat cu legi bune». Hegel venerează deci şi dreptul, scriind: "cât de infinit de important, cât de divin este că datoriile statului şi drepturile cetăţenilor, întocmai ca şi drepturile statului şi datoriile cetăţenilor sunt definite prin legi juridice determinate"[5].

16.4. În explicarea dreptului, Hegel îmbină raţionalismul – propriu întregii sale viziuni filosofice – cu voluntarismul. După el, dreptul este nu numai ceva raţional, nici numai ceva voit, ci este ceva care este voit ca ceva raţional. Dreptul este, deci, expresia voinţei raţionale. El devine drept pozitiv prin regulamente (statute) care declară ce va fi drept. «Just şi drept devin prin asemenea determinări drept pozitiv»[6]. Poziţia lui Hegel nu este însă ezitantă: ea este o formă radicală de voluntarism-etatist, preluată de principalele forme ale pozitivismului juridic de mai târziu.

Hegel a scris pagini antologice şi despre pedeapsă şi rolul acesteia: el opune răzbunării - lui *ius talionis* - pedeapsa legală, a cărei aplicare este însăşi funcţia administrării justiţiei. Când atitudinea contra crimei ia forma răzbunării "nu e decât drept în sine şi n-are încă forma dreptului". În administrarea justiţiei, universalul lezat ia locul părţii ofensate, joacă un rol efectiv în sânul tribunalului, care întreprinde urmărirea şi reprimarea crimei. Numai astfel pedeapsa încetează să fie un act subiectiv şi contingent, ca răzbunarea.

Ca şi Fichte, Hegel atribuie pedepsei o funcţie obiectivă şi una subiectivă. Obiectiv, pedeapsa asigură reconcilierea existenţei dreptului cu violarea lui, adică a dreptului cu el însuşi, pentru că, o dată ispăşită pedeapsa, legea este restabilită şi îşi reconfirmă validitatea. Sub aspect subiectiv, pedeapsa realizează reconcilierea delincventului cu legea, care redevine şi legea sa, pe care o cunoaşte şi căreia îi recunoaşte validitatea pentru el şi pentru protecţia sa.

---

[1] Karl Olivecrona, *Law as fact*, London, Steven & Sons, 1971, p. 39.
[2] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, § 258.
[3] Idem.
[4] Idem.
[5] Cf. C.J. Friedrich, *op. cit.*, p. 153.
[6] *Ibidem*, p. 153-154.

Pedeapsa este datorată atât legii cât şi victimei sau mai degrabă invers. Paul Ricoeur, într-o recentă şi admirabilă carte consacrată justului, arată cum Kant şi Hegel "se întâlnesc în acelaşi punct, în ideea că sancţiunea restabileşte dreptul. Pentru unul ca şi pentru celălalt, legea exprimă ... consensul minimal al corpului politic, consens rezumat în ideea de ordine. Faţă de această ordine, orice infracţiune este o atingere a legii, o tulburare a ordinii ... Pedeapsa are ca primă funcţie să repare o tulburare publică, pe scurt să restabilească ordinea. Hegel dă acestui proces forma dialectică a negării unei negaţii: la dezordine care neagă ordinea răspunde negarea dezordinii care restabileşte ordinea"[1].

Hegel a susţinut cu reprezentanţii şcolii istorice o consistentă controversă despre raportul dintre cutumă şi lege şi despre rolul codificării dreptului, controversă pe care o vom prezenta în contextul ei după expunerea în continuare imediată a doctrinei acestei şcoli.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY

[1] Paul Ricoeur, Le juste, Ed. Esprit, 1995, p. 198.

17. Şcoala istorică de filosofie a dreptului

Ca orientare nouă în filosofia dreptului, şcoala istorică s-a constituit în al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, ca o manifestare de respingere atât a iusnaturalismului – care avusese ca ultim mare reprezentant pe Immanuel Kant, cât şi a voluntarismului conţinut în doctrina lui Hegel despre drept ca voinţă a statului. Şcoala istorică a fost creată de marele jurist german Friedrich Karl von Savigny (1779-1861); ea a fost bine reprezentată şi în Anglia[1].

17.1. Viziunea istoricistă, proprie filosofiei hegeliene, care domină întreg secolul al nouăsprezecelea german, având puternice ecouri în întreaga lume occidentală, apare ca un reflex de apărare a tradiţionalismului, de revigorare a conservatorismului în faţa succesului revoluţiei franceze. Cultivată cu predilecţie în filosofia istoriei, această viziune a contaminat şi filosofia dreptului. Este astfel explicabil că şcoala istorică de filosofie juridică a fost creată de unul din cei mai importanţi ideologi ai conservatorismului, admirator al dreptului roman - Savigny[2] - şi că a luat naştere în cadrul unei polemici cu adepţi ai transpunerii în lumea germană a unor inovaţii juridice apărute în Franţa: s-a putut astfel afirma că şcoala istorică "este un protest împotriva importării pur şi simplu a ideilor revoluţiei franceze"[3]. Circumstanţele constau în faptul că, în 1814, Antoniu Thibaut (1772-1840), profesor la Heidelberg, ca şi Savigny în vremea aceea, a propus, într-o cărticică intitulată "Despre necesitatea unui drept civil unificat pentru Germania", un proiect de codificare a dreptului din statele germane neunificate încă. Savigny răspunde printr-o critică virulentă a idealului codificării dreptului, expusă într-un pamflet intitulat "Despre vocaţia timpului nostru pentru legislaţie şi ştiinţa dreptului" – apărut tot în 1814, lucrare care devine manifestul fondator al Şcolii istorice.

---

[1] Şcoala istorică a fost ilustrată în Germania şi de Otto von Gierke (1844-1921), C.F. Puchta (1798-1840), iar în Anglia de mari jurişti precum Sir Henry Maine (1822-1888) şi Fr.W. Maitland (1850-1906).

[2] Fr.K.v. Savigny, chemat chiar de la înfiinţarea Universităţii din Berlin – în 1810 – să ocupe catedra de profesor, a devenit ministru de stat şi apoi ministru al justiţiei între 1842-1848, fiind debarcat de revoluţia de la 1848. Dragostea sa faţă de antichitate s-a asociat cu opţiunea ideologică şi politică conservatoare, respectiv cu repulsia faţă de orice inovaţie – îndeosebi de factură liberală – şi l-a determinat să se consacre reedificării dreptului roman, devenind unul din autorii faptului contrariant că un popor neromanic a adoptat dreptul roman ca drept comun german. S-a remarcat că, graţie simţului său istoric deosebit, "îi erau suficiente câteva decizii incomplete pentru a scoate din ele o teorie nesesizată înaintea lui, cum lui Cuvier îi erau suficiente câteva oase ale vreunui monstru antediluvian pentru a reconstrui animalul întreg".

[3] R. Pound, *Giustizia, diritto, interesse*, Il Mulino, Bologna, 1962, p. 30.

17.2. Ideea că dreptul este manifestare a spiritului fusese dezvoltată în filosofia hegeliană. Şcoala istorică nu-l urmează însă pe Hegel: deşi reprezentanţii ei afirmă că dreptul este expresie a spiritului, ei nu mai au în vedere un spirit universal, aşa numitul Weltgeist, ci spiritul poporului – Volksgeist. Şcoala istorică admite diversitatea spiritelor naţionale, considerând Volksgeist-ul ca existând fără nici o legătură cu vreun spirit transcendental, absolut[1]. Spiritul poporului este geniul popular, încorporat în folclor. De altfel, şcoala istorică interpretează întreaga cultură, în cadrul căreia atribuie dreptului un loc central, ca emanaţie a spiritului poporului în cursul evoluţiei sale istorice. În această optică, geneza dreptului este explicată prin obicei, prin trăirile poporului: "regulile dreptului civil aparţin într-adevăr folclorului" (Volkslauden) – scrie Karl Olivecrona[2]. În concepţia şcolii istorice, dreptul este o emanaţie spontană, mai mult sau mai puţin inconştientă, a spiritului popular: "orice drept e generat în maniera pe care limbajul curent o califică de cutumiară, ceea ce înseamnă că el e produs mai întâi prin uzajul şi opinia poporului şi apoi prin jurisprudenţă ... Ca orice altă manifestare a sufletului popular, dreptul este supus aceleiaşi mişcări şi aceleiaşi evoluţii şi această evoluţie e guvernată de aceeaşi necesitate internă"[3]; Savigny afirmă că, "îndată ce avem a face cu istoria bazată pe documente scrise, dreptul civil prezintă deja un caracter determinat, propriu fiecărui popor, ca şi limba, moravurile şi constituţia sa"[4]. Dintre acestea, limbajul este acela cu care dreptul trebuie comparat, pentru că: 1. ambele apar spontan, 2. ambele sunt creaţie populară, anonimă, 3. ambele sunt în continuă evoluţie.

17.3. Ideea centrală a reprezentanţilor şcolii istorice este că ar exista "o conexiune organică între drept şi natura şi caracterul unui popor. Dreptul se formează astfel [o dată] cu poporul, se dezvoltă împreună cu el şi sfârşeşte prin a dispărea când poporul ajunge să-şi piardă particularităţile sale profunde"[5]. Dreptul este deci generat – subliniază Savigny – "de forţe interne, silenţioase, nu de arbitrariul unui legiuitor"[6]. J.Ch. Gray indică drept mare dificultate cu care este confruntată doctrina lui Savigny faptul că "o mare parte a dreptului este necunoscută poporului; cum atunci, poate fi ea produsul conştiinţei sale comune?" (Ibidem, p. 86). Gray ilustrează dificultatea relevată cu următorul exemplu: conform legii din Massachusetts,

---

[1] Despre această diferenţă, C.J. Friedrich precizează: "trebuie spus că, deşi şcoala istorică a operat, ca şi Hegel, cu conceptul de spirit naţional, utilizarea dată acestui concept era profund diferită. În timp ce în şcoala istorică el serveşte ca un principiu vag unificator, furnizând un fel de paranteză generală pentru studiul instituţiilor juridice în evoluţie şi în detaliu, spiritul naţional la Hegel era tratat într-un mod personalizat şi i-a fost dată funcţia de a exprima libertatea universală, un principiu proiectat ca manifestare a spiritului universal" (*op. cit.*, p. 141).

[2] Karl Olivecrona, *Law as fact*, ed. II, London, Stevens & Sons, 1971, p. 37.

[3] Apud S. Goyard-Fabre, R. Seve, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, PUF, 1986, p. 93.

[4] Juristul şi filosoful german subliniază că: "aceste fenomene nu au existenţă separată; ele nu sunt decât forţe şi activităţi individuale ale aceluiaşi popor, indisociabile prin natura lor ... Ceea ce le leagă într-un tot este convingerea comună a poporului, sentimentul comun de necesitate internă ..." (*Ibidem*, p. 93).

[5] Idem.

[6] Idem. "Dreptul pozitiv trăieşte în conştiinţa poporului şi pornind de la aceasta l-am numit Volksrecht... Volksgeist-ul, existând şi acţionând în toţi indivizii comunităţii, generează dreptul pozitiv, aşa că, pentru conştiinţa fiecărui individ, există nu prin întâmplare, ci în mod necesar, unul şi acelaşi drept" (Apud J.Ch. Gray, *The Nature and Sources of the Law*, New York, Macmillan C., 1921, p. 85).

un contract prin scrisoare nu este complet până când răspunsul de acceptare nu este recepţionat. După legea din New York, el este complet când răspunsul este predat la poştă. Este conştiinţa comună a oamenilor din Massachusetts diferită în această privinţă de aceea a oamenilor din New York?[1]

Savigny este astfel mai aproape de Montesquieu decât de Kant şi Hegel. Dreptul şi instituţiile juridice nu mai sunt nici produsul unei reflecţii raţionale, nici emanaţia voinţei statului. Dreptul, ca şi limbajul, sunt creaţii spontane ale poporului, care este conceput nu ca sumă de indivizi, ci ca o totalitate organică[2], animată şi orientată de geniul său, de Volksgeist.

17.4. În argumentarea acestei doctrine, Savigny semnalează şi el o mare dificultate pentru cine se referă la drept în momentul înfloririi civilizaţiei. Cu înflorirea civilizaţiei, într-adevăr toate activităţile poporului se diferenţiază mereu mai mult şi ceea ce era treaba tuturor ajunge acum să aparţină unei categorii distincte: apar acum juriştii de care poporul este reprezentat, ceea ce s-a întâmplat efectiv, o dată cu apariţia dreptului roman[3]. Un comiliton al lui Savigny, G. Puchta, prezintă acest proces ca trecerea de la dreptul popular la dreptul juriştilor[4]. Este implicată aici, ca şi în întreaga doctrină a şcolii istorice, o viziune aparte asupra surselor dreptului[5]. În această concepţie, forma originară, veritabilă a dreptului este cutuma: "dreptul cutumiar este cu adevărat drept viu. Comparativ cu el, legislaţia este neimportantă"[6]. Plasând cutuma în fruntea ierarhiei surselor dreptului, Savigny recunoaşte şi legislaţia, doctrina şi jurisprudenţa ca surse artificiale şi deci secundare ale dreptului.

---

[1] J.Ch. Gray, *op. cit.*, p. 85.

[2] În optica şcolii istorice, poporul este unitatea în sânul căreia se succed generaţiile, unitate care leagă prezentul de trecut şi de viitor. Tradiţia veghează la conservarea dreptului şi tradiţia este o moştenire care se transmite prin succesiunea continuă şi imperceptibilă a generaţiilor" (Savigny F.C. de., *Traité de droit romain*, trad. Ch. Guenoux, Paris, Firmin Didot, 1856, T. I, p. 20).

[3] Pentru rezolvarea dificultăţii menţionate, Savigny scrie: "Dreptul originar, proprietatea comună a poporului întreg, ca urmare a ramificării relaţiilor vieţii reale, s-a dezvoltat într-atât în detaliile sale încât n-a mai putut fi stăpânit de popor în general. Atunci s-a format o clasă separată de experţi ai dreptului care, ei înşişi un element al poporului, reprezintă comunitatea în acest domeniu al gândirii. În conştiinţa specializată a acestei clase, dreptul este numai o continuare şi o dezvoltare deosebită a Volksrecht-ului. Acesta din urmă duce, de acum înainte, o viaţă dublă. În principiile sale fundamentale, el continuă să trăiască în conştiinţa comună a poporului; determinarea exactă şi aplicarea în detalii este îndeletnicirea unei clase de jurişti".(Apud J.Ch. Gray, *A realist Conception of Law*, în Philosophy of Law, California, Wodsworth Publishing Company, 1991, p. 46).

[4] Puchta arată că "exact cum limba unui popor se bazează pentru acelaşi motiv [de unitate] pe anumite principii şi anumite reguli, care rămân neexprimate în ea însăşi, dar care sunt scoase la lumină de ştiinţă şi se arată atunci conştiinţei, aşa se întâmplă cu dreptul. Totuşi, această proprietate a dreptului care face ca regulile sale să se coordoneze într-o totalitate organică, ca membrele unui tot, vine şi din natura sa, din raţionalitatea care-i este proprie (...). Este, deci, sarcina ştiinţei să recunoască regulile juridice în ordinea lor sistematică ... pentru a putea urma genealogia de la cele mai izolate până la principiul lor şi de a recoborî de la principii la ultimele lor consecinţe ... Astfel, ştiinţa formează a treia sursă a dreptului şi dreptul care derivă din ea este Dreptul ştiinţific sau Dreptul juriştilor" (apud S. Goyard-Fabre, R. Sève, *op. cit.*, p. 101).

[5] Şcoala istorică se interesează numai de sursele dreptului, nu şi de natura (de definiţia) dreptului, ceea ce face din ea o metodologie fără preocupări de ontologie juridică.

[6] C.J. Friedrich, *op. cit.*, p. 159.

17.5. În aceste idei are rădăcina atitudinea de condamnare, de către şcoala istorică, a codificării, în care vede un obstacol în calea dezvoltării dreptului. Ca emanaţie a sufletului popular, dreptul este un organism viu, în continuă dezvoltare. Aşa cum, cu toate eforturile gramaticienilor de a stabiliza sub aspect lexical şi gramatical, limba vorbită, câtă vreme ea este vie va continua să se schimbe, tot aşa evoluţia lentă şi continuă a dreptului nu poate fi oprită: "ca şi pentru limbă – scrie Savigny – nu există pentru drept nici un moment de oprire totală"[1]. Or, în opinia lui Savigny, codificarea dreptului ar fi tocmai un atentat la evoluţia dreptului, paralizarea ei, pentru că ar fixa dreptul, l-ar osifica, l-ar fosiliza. El respinge şi ideea asociată că prin cod s-ar face din aplicarea dreptului o treabă mecanică. Savigny repudiază codificarea prin cuvinte de o severitate deosebită, afirmând că aspiraţia spre codificare trădează «lipsa simţului istoric», iar cei care ar vrea să perfecţioneze dreptul se dovedesc «epigoni ai secolului al optsprezecelea». El cere ca juriştii să fie respectuoşi cu un drept pe care nu l-au creat ei, ci doar îl organizează, şi afirmă că şansele de dezvoltare a dreptului sunt cu atât mai mari cu cât intervenţia juriştilor este mai redusă.

17.6. În cadrul unei vii polemici cu Savigny şi cu discipolii săi, Hegel a atenuat diferenţa dintre cutumă şi lege şi a denunţat ca nefondată aversiunea lor faţă de codificare. "Diferenţa lor [a cutumelor] faţă de legi constă numai în aceea că ele sunt cunoscute într-o manieră subiectivă şi contingentă şi sunt, pentru sine, mai nedeterminate". Hegel subliniază însă şi asemănarea lor, arătând că "legile în vigoare pentru naţiune, prin faptul că ele au fost scrise şi codificate[2], nu încetează să fie cutumele sale. (...) A contesta unei naţiuni cultivate sau juriştilor ei capacitatea de a face un cod ar fi una din cele mai grave injurii care s-ar putea face acestei naţiuni sau juriştilor ei. N-ar fi vorba în acest scop de a face un sistem de legi noi cât priveşte conţinutul lor, ci numai de a cunoaşte conţinutul juridic dat în universalitatea sa definită, adică de a-l sesiza prin gândire, adăugându-i aplicaţia la cazuri particulare"[3].

17.7. În evoluţia doctrinei şcolii istorice s-a produs treptat o schimbare importantă. Este vorba de renunţarea, cu timpul, la antivoluntaristul radical îmbrăţişat de Savigny în prima perioadă a activităţii sale şi de înlocuire a lui cu acceptarea parţială a voluntarismului, acceptare legată, probabil, atât de aprofundarea studierii dreptului roman de către Savigny cât şi de creşterea influenţei filosofiei juridice a lui Hegel după dispariţia acestuia. Există unanimitate în rândul exegeţilor şcolii istorice asupra faptului că, în perioada pamfletului, "ruptura cu puternica tradiţie voluntaristă este evidentă"[4]. Dar Savigny n-a rezistat pe această poziţie; în tratatul său de

---

[1] S. Goyard-Fabre, R. Sève, *op. cit.*, p. 93.

[2] Hegel aprofundează nuanţările arătând că un cod este, totuşi, mai mult decât o colecţie de cutume: "dacă se ajunge să se adune şi să se clasifice drepturile cutumiare, ceea ce nu poate eşua să se producă la un popor înălţat la un anumit stadiu de cultură, această colecţie va fi un cod care, tocmai pentru că este o colecţie, se va distinge prin caracterul său inform, indeterminarea şi lacunele sale. El se va deosebi de un veritabil cod prin faptul că acesta sesizează şi exprimă principiile dreptului prin gândire, adică pune în evidenţă universalitatea şi determinitatea lor ..." (Idem).

[3] S. Goyard-Fabre, R. Sève, *op. cit.*, p. 45-46.

[4] R. Olivecrona, *op. cit.*, p. 37. Autorul notează, în continuare, că "aceasta este marea importanţă a pamfletului lui Savigny pentru teoria juridică. Avem în faţa noastră începutul unei tentative de teorie non-voluntaristă a dreptului" (Idem).

drept roman el bate în retragere, reabilitând voinţa statului şi rolul legiuitorului pe care le negase. "Deşi menţine şi accentuează teoria Volksgeist-ului ca sursă a dreptului[1], el nu păstrează tendinţa non-voluntaristă ... Mai mult decât atât, acum este atribuită o importanţă maximă statului. Statul este forma corporală (Gestalt) a entităţii spirituale, poporul. Numai prin stat poporul poate deveni capabil de acţiune. Fără stat, dreptul civil are o existenţă invizibilă în sentimentele, gândurile şi obiceiurile comune ale poporului. Prin stat el [dreptul] dobândeşte forma care este extern sesizabilă. Prin legislaţia pozitivă dreptul capătă corporalitate şi [este] dublat de o putere [coercitivă] irezistibilă. Dar conţinutul legislaţiei este scos din dreptul existent în prealabil în spiritul poporului"[2]. Sensul global al acestor idei este convingerea şcolii istorice că legiuitorul poate formula sau explica legile, dar nu le poate crea sau schimba. În acest punct, al credinţei că dreptul se descoperă nu se creează, şcoala istorică se întâlneşte, paradoxal, cu şcoala iusnaturalistă pe care în textele sale o ignoră cu desăvârşire, nemenţionând-o nici ca obiect de reflecţii critice; diferenţa este că, în timp ce teoria dreptului natural descoperea dreptul prin contemplarea naturii umane, şcoala istorică îl descoperă prin contemplarea sau cercetarea istoriei[3].

Dacă, din punctul de vedere al şcolii istorice, dreptul emană spontan din sufletul poporului şi se schimbă lent, dar continuu, rezultă că fiecare popor şi fiecare epocă au dreptul lor: este totodată generat de Volksgeist şi de Zeitgeist[4]. Pe această bază, şcoala istorică respinge universalismul juridic[5], înlocuindu-l cu particularismul juridic, care ia forma unui relativism istoricist mai radical decât cel adoptat de Montesquieu. În cadrul unei anumite ramuri a şcolii istorice, acest relativism devine naţionalismul juridic[6].

---

[1] Savigny considera dreptul roman expresia sufletului atât de specific al poporului roman.

[2] Apud, R. Olivecrona, *op. cit.*, p. 37-38. Olivecrona subliniază că "în contrast cu pamfletul, această ultimă expunere conţine puternice elemente de voluntarism. Dar el [Savigny] încearcă să combine teoria voluntaristă şi non-voluntaristă. Puntea între aceste două teorii este ideea că dreptul există «în mod invizibil» în spiritul poporului, înainte de a fi legiferat de către stat" (*Ibidem*, p. 38).

[3] Sublinierea acestei orientări a şcolii istorice a fost făcută şi de marele jurist american Roscoe Pound. El scrie că Savigny "reţine în primul rând că legea a fost găsită nu creată" (R. Pound, *Giustizia, diritto, interesse, Il Mulino*, Bologna, 1962, p. 26.

[4] Zeitgeist = spiritul vremii.

[5] Savigny face, şi în această privinţă, ca şi în aceea a rolului voinţei, o tentativă de a retracta sau măcar de a atenua relativismul concepţiei sale: "Am zis că fiecare popor este creatorul şi supusul dreptului pozitiv. Poate această definiţie va părea prea restrictivă şi se va privi dreptul pozitiv ca operă a spiritului uman în general şi nu a popoarelor luate în mod individual. Spiritul, care acţionează la diferite popoare şi îmbracă trăsături individuale, nu este altul decât spiritul uman însuşi. Dar crearea dreptului este un fapt şi un fapt îndeplinit în comun. Or, o cooperare nu este posibilă decât acolo unde există realmente o comunitate de gânduri şi de acţiune şi cum o asemenea comunitate se găseşte numai în sânul diferitelor popoare, numai poate izvorî dreptul pozitiv, cu toate că spiritul general al umanităţii se revelă în acesta în mod constant" (*op. cit.*, p. 20-21).

[6] În referirile sale critice la şcoala istorică, Roscoe Pound exonerează pe Savigny – ca "romanist" – de această alunecare şi arată că "germaniştii", grupaţi în jurul lui Otto von Gierke, care descopereau dreptul "printr-o cercetare desfăşurată exclusiv în mediul vechiului drept german, constituiau secţia naţionalistă a şcolii sale" (R. Pound, *Giustizia, diritto, interesse, Il Mulino*, Bologna, 1962, p. 31).

18. Rudolph von Ihering despre drept ca interes juridic protejat

Despre Rudolph von Ihering (1818-1892) s-a spus şi că "propriu-zis nu aparţine complet nici unei şcoli"[1], dar şi că "el a fost totodată desăvârşirea şi sfârşitul şcolii istorice"[2]. Adevărul este că von Ihering aparţine şcolii istorice prin educaţie şi printr-o primă parte a operei sale[3], după care s-a manifestat ca un disident al concepţiei lui Savigny despre geneza dreptului, în legătură cu care el însuşi scrie: "aceasta este concepţia despre originea dreptului pe care o aveam şi eu la ieşirea din universitate şi sub influenţa căreia am rămas mulţi ani. Ea este adevărată?"[4] - ajunge să se întrebe von Ihering.

18.1. Ideea centrală a gândirii lui Ihering este că viaţa întreagă este o luptă pentru realizarea de scopuri. Aceasta face ca şi filosofia sa juridică să fie construită pe doi poli, scop şi luptă, ambele concepte absente din doctrina fondatorului şcolii istorice. Dreptul apare din scopuri şi slujeşte scopuri care nu pot fi realizate decât prin el. În ceea ce priveşte natura acestor scopuri, el nu le supralicitează - ca marxismul - pe cele economice, ci admite, ca doctrinar al liberalismului, diversitatea scopurilor ca rezultat al determinării individuale a lor. Rudolph von Ihering instituie personalitatea umană şi libertatea acesteia în centrul filosofiei sale juridice. Poziţia persoanei în lume este redată prin următoarele trei enunţuri: «eu sunt aici pentru mine însumi»; «lumea e aici pentru mine»; «eu sunt aici pentru lume». Ihering afirmă că "întreaga ordine juridică se bazează pe aceste trei principii"[5]. C.J. Friedrich, căruia îi datorăm acest citat, subliniază ca foarte caracteristic acest fapt al centrării pe eu şi adaugă că Ihering era convins că "nu numai rânduiala juridică, ci şi cea morală a lumii"[6] se fundează pe întreitul principiu. Cum scopurile vizate de acest eu emană din voinţa lui, von Ihering va corela dreptul nu cu raţiunea, ci cu voinţa; iar voinţa este socotită, în spirit kantian, ca autonomă, în sensul că este independentă faţă de legea cauzalităţii. Ihering opune legii cauzalităţii legea scopurilor, afirmând că principiul finalităţii este în societate tot atât de important ca principiul cauzalităţii în natură: cum în natură nu există efect fără cauze, în lumea

---

[1] J. Charmont, *La rennaissance du droit naturel*, Paris, Ed. Duchemin et autres, 1927, ed. II, p. 84.

[2] C.J. Friedrich, *op. cit.*, p. 154.

[3] S-a observat că prima sa mare lucrare "Spiritul dreptului roman" este o aplicaţie strălucită a programului trasat de Savigny şi că poate fi considerată ca cea mai remarcabilă operă pe care a produs-o şcoala istorică.

[4] R.v. Ihering, *La lutte pour le droit*, trad. Meulenaere, Karamond, ed. Gasper, 1890, p. 6.

[5] C.J. Friedrich, *op. cit.*, p. 155.

[6] Idem.

umană nu există acţiune fără scop. Voinţa, plasată de Ihering în afara cauzalităţii, "absoarbe şi digeră influenţele venite din exterior şi le transformă în scopurile sale proprii"[1].

18.2. Deşi la plecare R. von Ihering abordează scopurile dintr-un punct de vedere egoist, el ajunge să dezvolte o doctrină a "coincidenţei scopurilor", fondată pe principiul "legăturii propriului nostru scop cu interesele altora", legătură care, dacă nu se instituie spontan trebuie creată deliberat. Coincidenţa scopurilor face necesară existenţa statului: "înăuntrul statului cele mai diverse interese luptă pentru realizarea lor şi găsesc în el adaptarea lor reciprocă, coincidenţa şi, prin aceasta, mai mult, parţiala lor satisfacere"[2]. Ordinea juridică este în acelaşi timp organizarea scopurilor statului şi instrumentul armonizării scopurilor indivizilor între ele şi cu cele ale statului. Conceput astfel ca o căutare a echilibrului dintre interesele individului şi ale societăţii, dreptul apare ca un amestec în proporţii variate de voinţă a individului şi a statului.

Concluzia lui Ihering este că "în domeniul dreptului, nimic nu există decât prin scop şi în vederea scopului; dreptul în întregime nu e decât o creaţie unică a scopului"[3]. Scopul dreptului însuşi este "să garanteze societăţii condiţiile esenţiale ale existenţei sale"[4], condiţii variabile cu epoca, dar fiecare importante "la timpul lor". Asemenea abordări exprimă istorismul doctrinei sale, implicând încercarea de a justifica trecutul fără a eşua în fatalism.

Conţinutul dreptului este, după Ihering, în întregime determinat de scopurile sale: or, principalul scop al dreptului este protecţia intereselor individuale şi sociale demne de a fi protejate. De aceea, doctrina lui este considerată o formă riguroasă a jurisprudenţei intereselor[5] şi se numeşte «teoria dreptului ca interes juridic protejat».

18.3. Ca interese juridic protejate, drepturile sunt asigurate de forţa statului, prin constrângerea exterioară. Nu există drept fără constrângere - afirma Ihering - şi cum cea mai mare forţă de constrângere aparţine statului, drepturile se reduc la ceea ce vrea statul. De aici concluzia, diametral opusă celei a şcolii istorice, că statul este singura sursă a dreptului. Apologia statului este însă moderată de către Ihering prin sublinierea obligaţiei statului de a se subordona scopului social al ordinii juridice care este asigurarea vieţii grupului, a permanenţei şi a unităţii sale.

În contrast cu elogiul forţei implicat în adeziunea sa la etatismul juridic, R. v. Ihering afirma că "un drept nu este conferit individului în scopul de a-şi satisface sentimentul de putere[6]; el îi este dat pentru a-i servi interesele, trebuinţele şi scopurile în schimburile şi relaţiile sociale. Aceste scopuri pun restricţii asupra voinţei"[7]. Concepţia că dreptul este acordat numai pentru protejarea intereselor "face posibilă explicarea

---

[1] Idem.

[2] *Ibidem*, p. 156.

[3] J. Charmont, *op. cit.*, p. 87.

[4] Idem.

[5] Jurisprudenţa intereselor va fi reelaborată în filosofia americană a dreptului, din secolul următor, de către Roscoe Pound (vezi *intra*, cap. 19.3.).

[6] "Dacă dreptul consideră voinţa de putere ca un scop în sine, scrie Ihering, atunci toate învoielile, fie ele imorale sau interzise, ar avea forţă obligatorie. Un contract ar fi valid chiar dacă implică serioase restricţii pentru o parte, fără nici un câştig corespunzător pentru cealaltă parte" (K. Olivecrona, *op. cit.*, p. 152). Pe această bază, von Ihering a respins principiul "libertăţii de contract nelimitate" (Idem).

[7] R. Olivecrona, *op. cit.*, p. 151-152.

problemei, care este considerată ca fiind spinoasă, că nebunii, copiii şi persoanele juridice posedă drepturi"[1].

18.4. După ce von Ihering clarifică definiţia dreptului, el aprofundează analiza structurii lui, în care distinge două componente: substanţa şi protecţia. Este considerată substanţă a dreptului "uzul, avantajul şi profitul de care posesorul unui drept are a se bucura. Protecţia este dată de dreptul de a ridica o pretenţie în faţa unei instanţe civile, dacă acest lucru este necesar"[2]. Substanţa dreptului este o situaţie reală, o stare de fapt: în cazul dreptului de proprietate, substanţa constă în faptul că deţinătorul foloseşte obiectul conform scopurilor sale. Dar, câtă vreme utilizarea obiectului este numai o stare de fapt, ea rămâne nesigură, putând fi înlăturată de oricine are puterea fizică de a o anula. Acest caracter nesigur, contingent, dispare când stării de lucruri i se acordă protecţie de către lege: numai când este luată sub aripa legii situaţia de facto, substanţa devine un drept deplin. A fi proprietarul unei haine, al unor unelte, al unei case, al unui teren, nu constă în a le utiliza, ci în a şti că eşti asigurat că le poţi păstra. Rezultă că esenţa dreptului este protecţia care conferă siguranţa de a te bucura în liniştе de un drept, adică de a te bucura de el la adăpostul posibilităţii de a te adresa unei instanţe, dacă este cazul, instanţă care este obligată să aibă mijloacele necesare pentru a oferi protecţia cuvenită.

18.5. Ca gânditor liberal, deşi n-a neglijat să aprecieze ca demne de a fi protejate şi interese sociale, Rudolph von Ihering a avut în vedere, în primul rând, scopurile individului. El are meritul de a fi arătat că societatea poate să determine individul să slujească şi scopuri care i-ar putea fi indiferente, prin manevrarea mobilurilor acţiunilor acestuia. Ihering consideră că există patru mobiluri fundamentale ale acţiunii individuale: primele două sunt momeala salariului şi presiunea constrângerii. Deşi de factură egoistă, fără ele - crede Ihering - n-ar exista relaţii sociale; căci omul consimte să lucreze, să facă servicii altora, pentru a-şi câştiga existenţa şi independenţa pe care o asigură banii. Dreptul este, în această perspectivă, ansamblul regulilor de echivalenţă între ce dă şi ce primeşte fiecare. Dar salariul este ineficace pentru omul leneş. De aceea, pentru menţinerea păcii sociale, trebuie folosită constrângerea, care este însă monopolul statului. În consecinţă, sfera dreptului se lărgeşte pentru a include şi ansamblul regulilor în virtutea cărora se exercită constrângerea[3].

Dar şi constrângerea poate fi la rândul său inutilă de vreme ce există oameni care se abţin de la injustiţie fără retribuţie şi fără constrângere. Mobilul este în acest caz, arată von Ihering, de factură superioară şi constă într-un sentiment al semnificaţiei morale a existenţei sale, care se poate găsi în om. Individul se crede menit să servească omenirea, conform celui de-al treilea precept: «eu sunt aici pentru lume». Acest sentiment are ca forme de manifestare simţul datoriei şi al dragostei de semeni, prin care se asigură autoconservarea etică a persoanei umane. Fiind vorba de autoconservare, rezultă că şi mobilurile superioare, tradiţional tratate ca forme de altruism, sunt tot forme ale egoismului. În acest mod justifică Ihering ideea sa centrală că voinţa este o forţă reală; dar pentru a putea fi pusă în mişcare ea necesită o presiune reală care nu poate fi exercitată decât de interes.

---

[1] Idem, p. 152.

[2] Idem. Teoria lui Ihering despre substanţă şi protecţie aminteşte de teoria lui Kant despre trecerea de la dreptul provizoriu, caracteristic pentru starea naturală, la dreptul peremptoriu, care este garantat de stat.

[3] Vezi, R.v. Ihering, *Evolution du droit*, trad. Meulenaere, p. 215.

18.6. Dacă în lumina ideii de scop Rudolph von Ihering a formulat concluzii diferite faţă de cele ale şcolii istorice, prin ideea corelată, de luptă, el va ajunge la opoziţie deschisă faţă de pasivismul, chiar fatalismul care era propriu acestei şcoli. Într-o lucrare intitulată "Lupta pentru drept", von Ihering respinge teoria creată de Savigny şi Puchta după care dreptul se realizează fără efort, îşi croieşte lent şi sigur drumul său şi se menţine în virtutea forţei de inerţie a istoriei. El susţine cu convingere că, dimpotrivă, lupta este esenţa dreptului pentru că ceea ce-l generează şi-l menţine cu adevărat este forţa rezistenţei celor interesaţi. R.v. Ihering afirmă, în această privinţă, că "trebuie respinsă categoric paralela stabilită de Savigny şi atât de repede ajunsă la o autoritate generală, între drept pe de o parte şi limbă şi artă pe de altă parte. Falsă, dar nepericuloasă ca opinie teoretică, ea conţine ca maximă politică una din ereziile cele mai redutabile care se pot concepe, căci într-un domeniu în care omul trebuie să acţioneze, să acţioneze cu deplina şi clara conştiinţă a scopului şi cu aplicarea tuturor forţelor sale, ea îl amăgeşte, făcându-l să creadă că lucrurile se aranjează de la sine, că el n-are nimic mai bun de făcut decât să încrucişeze braţele şi să aştepte plin de încredere ceea ce va scoate la lumină, puţin câte puţin, pretinsa sursă primordială a dreptului: conştiinţa naţională"[1]. Or, "aspra realitate ne învaţă contrariul"[2], anume că dreptul nu apare spontan "ca iarba câmpurilor" şi că "naşterea dreptului, ca şi aceea a oamenilor a fost regulat întovărăşită de vii dureri ale naşterii"[3].

Un stat trebuie să apere - explică Ihering - un mic teritoriu nefertil răpit, altfel va pierde altul şi până la urmă totul. Indivizii, de asemenea, trebuie să lupte pentru dreptul lor; un ţăran trebuie să apere o brazdă care i-a fost luată, nu pentru valoarea ei, ci "din nevoia de a rezista la o ultragiantă desconsiderare a dreptului său ... pentru apărarea persoanei sale înseşi ... Se poate afirma fără ocol: energia, dragostea cu care un popor este ataşat de dreptul său şi îl apără, se măsoară cu obida şi eforturile care l-au costat"[4]. Această luptă este privită de von Ihering "nu ca o fatalitate, ci ca o binecuvântare"[5]. El insistă că nu prozaicul interes pecuniar este cel care împinge lezatul să antameze procesul, ci durerea morală pe care i-o cauzează injustiţia suferită[6]. O voce lăuntrică îi spune [victimei unei injustiţii] că nu e vorba de acel fleac, ci de onoarea sa, de sentimentul său de dreptate, de respectul pentru sine însuşi. Rezistenţa la injustiţia ultragiantă nu este numai o datorie a interesatului faţă de sine, ci şi o datorie faţă de societate, "căci această rezistenţă este necesară pentru ca dreptul să se realizeze"[7].

Celor care, ca efect al laşităţii, al indolenţei, al dragostei de odihnă, manifestă "nedemna tolerare a injustiţiei", el le aminteşte vorba spusă de Kant celor care permit să rămână nepedepsiţi cei care le încalcă drepturile, că, "dacă te târăşti ca

---

[1] Rudolph von Ihering, *La lutte pour le droit*, trad. Meulenaere, 1890, p. 10-11.

[2] Idem.

[3] Idem.

[4] *Ibidem*, p. 14-15. Ihering compară ataşamentul oamenilor faţă de dreptul lor cu legătura mamei cu copilul pentru a cărui naştere a suferit. "Un drept dobândit fără efort este ca şi copilul găsit: îl poate lua [şi abandona] oricine. Mama nu abandonează copilul, popoarele nu abandonează dreptul lor" (*op. cit.*, p. 15).

[5] Idem.

[6] *Ibidem*, p. 21. Ihering citează un profesor din Viena care spunea: "să fie indiferent în ochii tăi dacă obiectul litigiului este o centimă sau o sută de franci" (*op. cit.*, Prefaţa autorului, p. XX).

[7] *Ibidem*, p. 23.

viermele, nu trebuie să te plângi apoi că eşti călcat în picioare"[1]. Oamenii de caracter au simţul dreptăţii, care îi determină să reacţioneze împotriva oricărei injustiţii, chiar contra aceleia căreia nu ei îi sunt victime; în lupta pentru dreptate ei sacrifică interese materiale, precum şi pacea şi odihna vieţii, îndeplinindu-şi datoria sacră faţă de sine şi faţă de alţii[2]. Von Ihering arată că acest sentiment de justiţie, de reprobare a nelegiuirii, nu este sursă, ci produs al dreptului: el nu este înnăscut, ci dobândit în cursul istoriei. Dreptul este un artificiu născocit de egoismul individului şi preluat de societate în interesul conservării sale.

18.7. De pe aceste poziţii, Rudolph von Ihering relativizează şi circumstanţiază importanţa dreptului. "Dreptul nu este un principiu superior care guvernează lumea; el nu este un scop în sine; el nu este decât mijlocul de a realiza un scop, care este menţinerea societăţii umane. Dacă societatea nu se poate menţine în starea juridică actuală, dacă dreptul n-o poate ajuta în acest sens, vine forţa să remedieze situaţia. Sunt marile crize din viaţa popoarelor şi a statelor, când dreptul este suspendat pentru naţiuni ca şi pentru indivizi. Deasupra dreptului este viaţa şi când situaţia este realmente aşa cum o presupunem, când criza politică plasează societatea înaintea acestei alternative: respectarea dreptului sau menţinerea existenţei, nu este loc pentru ezitare. Forţa trebuie să sacrifice dreptul şi să salveze existenţa naţiunii"[3].

Ideea că în vremuri grele dreptul trebuie înlocuit cu forţa distonează puternic cu pledoaria sa pasionată în favoarea luptei pentru drept şi reprezintă o concesie făcută vechii doctrine a dreptului forţei, care vine, prin Machiavelli, de la sofiştii greci; această concesie exprimată în afirmaţia sa că dreptul este organizarea politică a forţei[4], l-a determinat pe Ihering să trateze dreptul ca un artificiu ingenios şi important, împiedicându-l să exploreze fundamentele sale metajuridice. De aceea, opera lui Rudolph von Ihering, care a avut un puternic ecou în epocă şi a exercitat o mare influenţă în posterioritatea imediată, are mai puţină importanţă în filosofia actuală a dreptului.

---

[1] Vezi *intra*, p. 90.

[2] Vezi Ihering, *op. cit.*, p. 46.

[3] R.v. Ihering, Evolution du droit, p. 171.

[4] Henri Batiffol arată că "ilustrul jurist german pune pe primul plan că dreptul este obiectul unei lupte, [că] regula de drept este politica forţei. Explicaţiile sale ulterioare arată fără îndoială că aceste prime formule conţin germenii altor dezvoltări, dar acestea sunt cele care au impresionat" (La philosophie du droit, PUF, Paris, 1970, p. 15).

19. Utilitarismul juridic englez: Bentham, Mill şi Spencer

Deşi are rădăcini istorice adânci, fiind cultivat, de exemplu, de Epicur, utilitarismul juridic se prezintă ca o viguroasă componentă a culturii etice şi politico-juridice engleze; în Anglia, dreptul este conceput ca un interes socialmente garantat. Se poate admite că, deşi are începuturile la Hobbes, şcoala utilitară de filosofie juridică a fost creată de Jeremy Bentham şi continuată de John Stuart Mill şi de Herbert Spencer.

19.1. Jeremy Bentham (1748-1832) credea că dreptul - ca şi politica şi morala - poate fi scos de sub incidenţa speculaţiei şi transformat într-o ramură a ştiinţei experimentale. Dificultatea principală în edificarea unei teorii a dreptului numai pe experienţă - afirmă Bentham - vine din faptul că predecesori iscusiţi "au aruncat un fel de văl al misterului pe faţa fiecărei ştiinţe şi peste nici una mai gros decât asupra jurisprudenţei ... Şi, dacă nu este practic şi imediat posibil să fie în întregime înlăturat acest văl, trebuie să învăţăm să-l străpungem pentru a ajunge la realitate"[1]. Şi Bentham arată că ceea ce a încercat să facă în lucrările sale despre drept a fost "să smulgă masca misterului de pe faţa sa"[2], sau cel puţin să străpungă vălul cuvintelor, pentru a sesiza realităţile dreptului, în scopul de a le amenda; s-a zis că el a înfăţişat dreptul nu aşa cum era, ci aşa cum dorea să fie. Aşa se face că opera lui conţine o critică sistematică a dreptului comun englez din epocă, precum şi îndrăzneţe propuneri de reformare a lui, multe din acestea aplicate efectiv.

19.1.1. Bentham a aspirat să descopere legea fundamentală a lumii etico-juridice, cum o descoperise Newton pe aceea a lumii fizice, şi a crezut că a găsit-o sub forma principiului utilităţii, prin care "se înţelege principiul care aprobă sau dezaprobă o acţiune oarecare după tendinţa pe care ea pare s-o aibă de a mări sau de a împiedica fericirea părţii interesate"[3]. Acest principiu este cunoscut şi aplicat spontan de oameni, fiind valabil şi pentru cei care-l contestă, care nu s-ar strădui s-o facă dacă n-ar fi convinşi că poziţia contrară este mai utilă. În baza acestui principiu al utilităţii, despre care Bentham afirmă că este singurul care nu depinde de vreun principiu superior şi singurul criteriu pentru separarea justului de injust, este obligatoriu comportamentul care duce la fericirea oamenilor.

Fundamentul principiului utilităţii stă în faptul că "natura a plasat omenirea sub conducerea a doi stăpâni suverani, suferinţa şi plăcerea ... Ele ne conduc în tot ce

---

[1] Apud K. Olivecrona, *op. cit.*, p. 27.
[2] Apud H.L. Hart, *op. cit.*, p. 69.
[3] Apud J. Charmont, *op. cit.*, p. 99.

facem, în tot ce spunem, în tot ce gândim"[1]. Bentham susţine că plăcerea este în ea însăşi un bine, iar suferinţa este în ea însăşi un rău. Concluzia este că, după Bentham, fiecare om acţionează numai în scopul realizării propriului interes de a evita suferinţa şi a dobândi plăcerea. Acest *"self-interest"*, conceput ca bine propriu este identificat de Bentham cu fericirea[2]. Deşi afirmă că fiecare om urmăreşte propria sa fericire, Bentham nu teoretizează egoismul sălbatic, pentru că adaugă ca ghid al acţiunii şi "principiul bunăvoinţei", care duce la promovarea fericirii altora; el afirmă că atenţia faţă de fericirea altora este un indiciu al înţelegerii self-interesului: este cea mai sigură cale de a te proteja pe tine însuţi. Rezultă că, la Bentham, actele numite de alţii altruiste nu sunt incompatibile cu postulatul său fundamental că oamenii acţionează totdeauna în scopul propriului lor bine.

Reţinerea interesului individual ca singur mobil al acţiunii nu-l împiedică pe Bentham să explice cooperarea oamenilor pentru a face societatea posibilă. Bentham procedează ca şi cum ar subscrie la morala fabulei lui Mandeville, intitulată "Fabula albinelor" sau "Vicii private, beneficii publice", în care este vorba de albinele unui stup care au hotărât să devină virtuoase, darnice, miloase, ceea ce a făcut ca stupul să se prăbuşească sub greutatea virtuţii. Morala este că egoismul indivizilor asigură prosperitatea comunităţii, căci ceea ce e bine pentru albine este bine şi pentru stup. Consecvent în concepţia sa, Bentham arată că arta politicii constă în conducerea indivizilor prin propriile lor interese, adică în crearea de artificii de asemenea gen ca, în ciuda avariţiei şi ambiţiei, ei să coopereze pentru binele public[3]. Cele mai eficace asemenea artificii sunt legile şi este sarcina legiuitorului să realizeze «identificarea intereselor». Spre deosebire de David Hume şi de Adam Smith, care vorbeau despre fuzionarea intereselor prin identificarea lor pe cale naturală, Bentham susţine ideea unei identificări artificiale, inventate cu înţelepciune, care maximizează rolul legii şi al guvernării. Se vede că Bentham se menţine în tradiţia voluntaristă din filosofia dreptului în care legea este ceea ce porunceşte sau interzice legiuitorul suveran cu privire la comportarea supuşilor. În lucrarea sa "Fragment despre guvernare" (1776), el scrie că dreptul naturii "nu este nimic mai mult decât o vorbă, o sintagmă".

Pentru a putea aprecia acţiunile după gradul lor de utilitate, Bentham a trebuit să admită că plăcerile şi suferinţele pot fi măsurate, însă numai cantitativ. El indică drept criterii de comparare a lor următoarele: intensitatea, durata, certitudinea sau incertitudinea, apropierea sau depărtarea, fecunditatea - în înţelesul de posibilitate de a fi urmată de alte plăceri, puritatea - adică şansa de a nu fi urmate de suferinţe şi extinderea - în cazul că sunt considerate mai multe persoane[4]. Punctate după aceste criterii, vor fi preferate acţiunile cu scorul mai mare; în plus, devine posibil ca plăcerile (şi suferinţele) să fie adunate, scăzute, multiplicate, ceea ce determină crearea unei aritmetici, menită să facă acest calcul al plăcerilor.

---

[1] Bentham J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford, 1960, p. 125.

[2] Fericirea este definită ca "posesiunea plăcerilor cu absenţa suferinţelor" sau "posesiunea unei cantităţi de plăceri preponderentă asupra suferinţelor" (apud A.J. Ayer, *The Principle of Utility*, în Jeremy Bentham and the Law. A symposium, George W. Keeton and Georg Schwarzenberger eds., London, Stevens & Sons Limited, 1948, p. 245).

[3] Bentham J., *An Introduction ... to Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford, 1960, p. 96.

[4] Apud A.J. Ayer, *op. cit.*, p. 247.

Deşi filosoful englez afirmă că fiecare individ va aprecia «*ex hypothesi*» ce acţiune îi va aduce cea mai mare satisfacţie şi că "interesul comunităţii nu este nimic altceva decât suma intereselor diferiţilor indivizi care o compun"[1], cunoscutul filosof neopozitivist englez A.J. Ayer, analizând principiul utilităţii, relevă că "punctul de vedere din care a considerat el [Bentham] toate problemele privind corect şi greşit, just şi injust, ş.a., a fost nu personal, ci social"[2]. În virtutea acestei abordări, Bentham socotea acţiunea ca pozitivă când totalul cantităţii de plăcere care afectează totalitatea persoanelor, în orice mod afectate de ea, este mai mare decât totalul suferinţelor, iar acţiunea negativă, invers, atunci când cantitatea totală de suferinţă pe care o cauzează este mai mare decât cantitatea totală de plăcere. Dacă acţiunea cauzează o cantitate egală de plăcere şi suferinţă poate fi considerată a avea o valoare neutră. Astfel, principiul utilităţii este definit în termenii fericirii, care este ea însăşi definită în termenii plăcerii şi ai suferinţei. Bentham vorbeşte adesea de «principiul celei mai mari fericiri, titlu sub care stă principiul utilităţii»[3], care este scopul legilor, al dreptului[4].

Ca principiu social, principiul utilităţii capătă formularea făcută celebră de către Bentham «cea mai mare fericire pentru cât mai mulţi»[5]. Dar, important este că pentru Bentham "fericirea şi justiţia sunt inseparabile"[6], idee în jurul căreia îşi construieşte întreaga filosofie juridică. Astfel, misiunea legiuitorului constă în a cântări suma binefacerilor şi relelor, a avantajelor şi a inconvenientelor pentru a legifera ceea ce aduce maximum de utilitate. Iar reforma dreptului trebuie să vizeze să-l facă mai apt să asigure cea mai mare fericire pentru cât mai mulţi. Legile trebuie să fie instrumente ingenioase de unificare artificială a interesului privat cu interesul public. Ele îşi realizează menirea când cetăţeanul are mai mult avantaj dacă respectă legea, decât dacă o încalcă.

19.1.2. Bentham a dezvoltat o teorie despre datoria cetăţeanului de a se supune legii, diferită, dacă nu opusă, celei kantiene. Filosoful englez admite că legea poate fi rea, ceea ce face ca obligativitatea ei să devină problematică. "Dacă legea nu e ceea ce trebuie să fie; dacă ea contravine principiului utilităţii; trebuie să i te supui? Trebuie s-o încalci? Trebuie să rămâi neutru între dreptul care porunceşte un rău şi morala care îl interzice? Soluţia acestor probleme implică consideraţii atât de prudenţă cât şi de bunăvoinţă. Trebuie să examinăm dacă este mai periculos să calci legea decât să i te supui; trebuie să te gândeşti dacă răul probabil al supunerii este mai mic sau mai mare decât răul probabil al nesupunerii"[7]. Problema dacă acest calcul al dezavantajelor supunerii comparativ cu dezavantajele rezistenţei faţă de legi este rezultatul unei evaluări individuale sau colective nu este suficient

---

[1] *Ibidem*, p. 248.

[2] *Ibidem*, p. 259.

[3] A.J. Ayer, *op. cit.*, p. 250, passim.

[4] Bentham nu distinge net între drept şi lege, devenind prin aceasta precursor al pozitivismului juridic în care acestea sunt contopite: "Legea sau dreptul, luate imprecis - scrie Bentham - este un termen abstract şi colectiv care, când înseamnă ceva, poate însemna nici mai mult nici mai puţin decât suma totală a mulţimii de legi individuale luate împreună" (J. Bentham, *Works*, p. 148).

[5] "The greatest happiness of the greatest number", formulă preluată de la Prestley.

[6] Nancy L. Rosenblum, *Bentham's theory of Modern State*, Harvard Univ. Press, London, England, 1978, p. 151.

[7] Bentham, *A Fragment on Government*, W. Harrison ed., Blackwell, Oxford, 1960, p. 101-102.

aprofundată de către Bentham. El admite însă că într-un stat liberal, cu legi înţelepte, dezavantajele supunerii faţă de legi sunt considerabil mai mari decât ale nesupunerii sau ale rezistenţei la ele, ajungând astfel la conceptul de guvernare a legilor - care anticipează foarte exact ceea ce ulterior s-a numit statul de drept. Subtilitatea soluţiei date de Bentham problemei atitudinii care trebuie adoptată faţă de legi apare în întrebarea, şi răspunsul corespunzător, pe care le formulează "Care este zicala bunului cetăţean sub guvernarea legilor? Să se supună punctual; să critice liber"[1]. Bentham susţine făţiş ideea dreptului oricui de a critica legile, ca fiind la fel de legitim ca şi acela de a le susţine[2]. El arăta că nu este mai mare meritul de a justifica o lege când este bună, decât acela de a critica atunci când legea este rea[3]. În acest sens, Bentham a disociat între jurisprudenţa expozitivă, care se ocupă cu dreptul cum este, şi jurisprudenţa critică al cărei obiect este dreptul aşa cum ar trebui să fie, respectiv cu reformarea dreptului. Dar doctrina lui Bentham despre raportul «*is/ought*» prezintă unele confuzii, care afectează raportul dintre drept şi morală. "Morala, scrie el, e arta de a conduce acţiunile oamenilor în aşa fel încât să producă cea mai mare cantitate de bine posibil. Legislaţia trebuie să aibă exact acelaşi obiect. Dar, deşi aceste două arte, sau mai curând ştiinţe, au acelaşi scop, ele diferă mult în extensie ... Sunt multe acţiuni utile pentru comunitate pe care legislaţia nu trebuie să le poruncească; sunt multe acţiuni nocive pe care ea nu trebuie să le interzică, deşi morala o face. Într-un cuvânt, legislaţia are acelaşi centru cu morala, dar nu aceeaşi circumferinţă"[4].

Legea nu poate impune obligaţii legitime, arată Bentham, decât în trei cazuri: când cere un serviciu a cărui importanţă este mult superioară cheltuielii care rezultă pentru obligat - de exemplu, obligaţia părinţilor de a-şi creşte copiii; când obligaţia se justifică printr-un serviciu primit anterior, conform marelui principiu al reciprocităţii, cum este, de exemplu, cazul cu îngrijirea părinţilor bătrâni de către copii; în fine, când rezultă dintr-un contract, pe care - sprijinindu-se pe exemplul vânzării-cumpărării de terenuri - îl pune sub condiţia de a implica atât pentru vânzător cât şi pentru cumpărător mai multe avantaje decât inconveniente. "Obiectul legilor, când ele sunt ceea ce trebuie să fie, este, insistă Bentham, să producă la cel mai înalt grad posibil fericirea a cât mai mulţi. Dar fie ele bune sau rele, [legile] nu pot opera decât creând drepturi şi obligaţii: drepturile, care conţin tot ceea ce este bun şi agreabil, tot ce este bucurie şi securitate; obligaţiile, care cuprind tot ceea ce este penibil şi împovărător, tot ce este constrângere şi privaţiune, dar al căror rău este mai mult decât compensat de binele care rezultă din ele. Iată cel puţin caracterul legilor bune; cele rele sunt acelea care creează obligaţii inutile sau mai mult împovărătoare decât utile"[5]. Cum legile trebuie deci să servească la asigurarea satisfacerii nevoilor fundamentale ale omului, Bentham face o clasificare a nevoilor în: subzistenţă, abundenţă, siguranţă şi egalitate, şi arată că obiect al legilor sunt numai ultimele două; căci de subzistenţă şi de abundenţă oamenii se preocupă spontan. Legile trebuie să asigure oamenilor condiţii de organizare a vieţii în aşa mod încât să poată fi satisfăcut «sentimentul de aşteptare îndreptăţită», adică să se evite

---

[1] *Ibidem*, p. 14.

[2] J.St. Mill vorbea despre Bentham ca despre primul care a cutezat să critice aspru instituţiile şi legile engleze.

[3] Bentham, *op. cit.*, p. 11.

[4] Bentham, *An Introduction ...*, *op. cit.*, p. 414.

[5] Bentham J., *Traité des preuves judiciaires*, Hector Bossange, Paris, 1830, T. I, p. 1-2.

«suferinţa aşteptării înşelate». În acest scop, legile trebuie să se ghideze după "principiul prevenirii deziluziei"[1], pentru a face ca, de exemplu, proprietarul să nu aibă mai multe neplăceri decât avantaje din această cauză că este deţinătorul unui bun.

19.1.3. În ceea ce priveşte obligaţia legiuitorului de a asigura o relativă egalitate, aceasta este fundată tot pe principiul utilităţii, al fericirii cât mai mari pentru cât mai mulţi şi, totodată, pe formula inventată de Bentham că "fiecare contează ca unul şi nimeni ca mai mult decât unul"[2]. Bentham porneşte, în această privinţă, de la ideea că nu există covarianţă strictă între creşterea averii şi a fericirii, în sensul că, dincolo de un excedent de bogăţie, excedentul de fericire nu mai creşte. El arată că defalcarea unei porţiuni de bogăţie produce în fericirea fiecărui individ o diminuare mai mult sau mai puţin importantă, în funcţie de raportul părţii defalcate cu partea rămasă; dacă bogăţia rămasă este mult superioară nevoilor, importanţa bogăţiei sustrase este minimă, în timp ce, dacă se defalcă partea necesară, importanţa defalcării este foarte puternic resimţită. Egalitarismul relativ, susţinut de Bentham, se axează deci pe ideea că se poate mări cantitatea totală de fericire, luându-se prisosul unora, pentru a se asigura necesarul altora. S-a observat însă că principiul egalităţii intră în conflict cu cel al siguranţei. Bentham afirmă că la depăşirea acestei dificultăţi poate contribui timpul: "vreţi să urmaţi îndemnurile spre egalitate fără a contraveni celor de securitate; aşteptaţi vremea care pune natural capăt speranţelor şi temerilor, vremea morţii". Atunci intervenţia legiuitorului - arată el - nu va răni aşteptarea moştenitorilor la fel de grav cum ar fi rănit pe proprietarul iniţial. Legiuitorul va putea îngrădi atunci dreptul de a testa până la punctul dincolo de care ar încuraja risipa, ar putea limita dreptul ascendenţilor doar la o pensie viageră sau ar putea elimina colateralii "care nu puteau să-şi aşeze aşteptările şi să-şi facă planul de viaţă decât pe resursele propriilor lor autori". Dincolo de asemenea artificii, Bentham admite însă că, "atunci când siguranţa şi egalitatea sunt în conflict, nu trebuie ezitat nici o clipă. Egalitatea trebuie să cedeze"[3].

Principiul egalităţii de statut este pus de Bentham la baza concepţiei sale despre dreptul internaţional, domeniu în care are merite de ctitor. Având conştiinţa faptului că "războiul îndeplineşte o multitudine de funcţii sociale şi antisociale"[4], că este "o complicare a tuturor celorlalte rele"[5] şi "o pagubă la cea mai largă scară"[6], Bentham nu se mărgineşte să formuleze "reguli care ar atenua relele războiului", ci creează, anterior lui Kant, "un plan pentru o pace universală şi perpetuă". Pilonii păcii sunt - după el - egalitatea statelor şi toleranţa faţă de formele de guvernare, faţă de religie şi de opinii.

Bentham emite opinia că "între naţiuni nu există pedepse" şi că acţiuni realizate *mala fide* nu pot fi comise decât de conducători ai naţiunilor. Multe din aceste idei s-au perimat sau sunt discutabile; astfel, în dreptul internaţional actual nu se acceptă exonerarea totală de răspundere a celor care înfăptuiesc atrocităţi de război, acţionând sub ordine superioare.

---

[1] Apud J. Charmont, *op. cit.*, p. 106.

[2] "Everybody to count for one, nobody for more than one".

[3] Apud J. Charmont, *op. cit.*, p. 109.

[4] G. Schwarzenberger, *Bentham's contribution to International Law and Organisation*, în Jeremy Bentham and the Law, vol. cit., p. 161.

[5] Idem.

[6] Idem.

Bentham a nutrit speranţa ca "naţiunile să pună binele comun înaintea intereselor proprii". Bunăvoinţa reciprocă, bunele oficii, consimţământul liber la limitarea suveranităţii naţionale, respectul reciproc, dezarmarea, eliberarea coloniilor, transparenţa negocierilor internaţionale şi publicarea tratatelor, înfiinţarea unei curţi internaţionale de justiţie şi a unei forţe internaţionale de poliţie, coerciţia prin punerea statelor refractare «sub oprobriul Europei» sunt teme juridice fundamentale la elucidarea cărora Bentham a adus contribuţii de mare importanţă[1].

Cum doctrina lui Jeremy Bentham este deosebit de complexă, acoperind câteva discipline ştiinţifice, există comentatori ai operei sale care se întreabă în ce măsură sau chiar dacă este jurist; unul dintre aceştia răspunde şi nu şi da. Contestarea este formulată astfel: "teza mea este că Bentham n-a fost jurist pentru că n-a avut simpatie şi [a dovedit] o doar cât se poate de insuficientă înţelegere pentru tehnica juridică"[2]. Răspunsul poate fi însă şi pozitiv, pentru că Bentham "n-a vrut să aibă legături cu autoritatea şi cu tradiţia, ceea ce înseamnă că el a reuşit acolo unde alţii au eşuat"[3]. Reuşita evocată aici constă în înfrângerea conservatorismului fanatic al sistemului de drept englez din epocă prin determinarea unor reforme ale acestuia, reforme pe care lunga lui viaţă i-a permis să le vadă parţial realizate[4].

Concluzia exegetului evocat mai sus este că "el [Bentham] n-a avut nici virtuţile tipice, nici viciile tipice juristului, dar a avut o extraordinară înţelepciune populară ca filosof".

19.1.4. Totuşi, Bentham s-a ocupat şi de probleme practice ale administrării justiţiei. Că Tratatul de probe judiciare, "operă extrasă din manuscrisele D-lui Jeremy Bentham, jurisconsult englez", de către un autor elveţian Ét. Dumont şi publicată în 1830, conţine idei subtile, unele încă valabile, rezultă şi din referirile următoare: Bentham arată că există prezumţii antejudiciare despre reclamant şi pârât, despre acuzator şi acuzat care, deşi au puţină forţă, pot ghida înainte de a se fi obţinut probe conclusive sau pot face să se încline balanţa când judecătorul este în îndoială între probe contradictorii.

Bentham opinează că "între reclamant şi pârât, prezumţia trebuie să fie în favoarea primului, în prejudiciul ultimului ... pentru că el vine din propriul său impuls să supună dreptul său deciziei justiţiei; pârâtul n-o face decât fără voia lui"[5]. În susţinerea acestui punct de vedere, Bentham continua: "Câte leziuni ale proprietăţii, câte nedreptăţi şi chiar destul de mari nu suferă reclamantul înainte de a se îndrepta spre hazardul unui proces! Câte sacrificii nu se fac pentru a evita buclucuri, necazuri, pierderea de timp şi cheltuieli care nu sunt niciodată compensate! Trebuie, deci, cât se poate de tari motive de încredere pentru a înfrânge această repulsie naturală; şi aceste motive formează o prejudecată firească în favoarea celui care se adresează judecătorului. Nu există nimic asemănător de partea acuzatului"[6].

---

[1] Bentham este unul dintre filosofii folosiţi de toţi, dar necitaţi de nimeni, fapt remarcat de Talleyrand: "pillé par tout le monde il reste toujours riche" (apud C. Jon Colombos, în *Plan for Universal and Perpetual Peace*, Sawet & Mywell, Limited, 1927, Introd., p. 2).

[2] H.F. Jolowiczh, Was Bentham a Lawyer, în *Jeremy Bentham and the Law*, vol. cit., p. 12.

[3] Idem.

[4] "... În 1838, Burton dă o lungă listă de reforme întâi avansate de Bentham şi ulterior adoptate de British Legislature" (apud C. John Colombos., *loc. cit.*).

[5] Bentham J., Traité., *op. cit.*, p. 11.

[6] *Ibidem*, p. 12.

Bentham invoca în sprijinul convingerii sale şi faptul că procesele câştigate de reclamanţi sunt proporţional mai multe decât cele câştigate de pârâţi. Apoi, el deplânge faptul că obstacole de tot felul sunt ridicate de procedura judiciară britanică în faţa reclamanţilor, obstacole "care n-ar exista deloc într-o procedură perfecţionată"[1]. Între aceste obstacole menţionează faptul că mulţi dintre oamenii legii înclină către judecata contrară, datorită unor iluzii care-i înşală, anume că "un pârât apare spiritului ca un om atacat în dreptul său de posesie: şi prejudecata trebuie să fie în favoarea posesorilor, pentru că numărul posesorilor legitimi e infinit mai mare ca acela al posesorilor ilegitimi"[2]. După ce se pronunţă în cuvinte aspre asupra caracterului abuziv şi vexatoriu al procedurii, Bentham indică drept alt obstacol faptul că "oamenii legii au acoperit de spini împrejurimile justiţiei"[3]. În fine, el arată că "cetăţeanul care a suferit o primă nedreptate riscă, dacă vrea să-şi găsească dreptatea, să sufere o a doua în stima [în scădere a] concetăţenilor. Opinia publică e gata să se dea de partea opresorului care rămâne liniştit, contra oprimatului care tulbură plăcerea sa şi care face zarvă. Această prejudecată, falsă şi crudă, a avut multă influenţă asupra legiuitorilor înşişi. Ea a dat naştere celui mai rău dintre impozitele posibile, taxelor asupra acţiunilor judiciare. Motivul este de a descuraja spiritul litigios, dar efectul este de a favoriza nedreptatea. Nu trebuie deloc, conchide Bentham, să ne aruncăm de la o exagerare la alta [opusă]; tot ceea ce eu am spus se mărgineşte la această chestiune: ofensa este mai adesea de partea pârâtului decât a reclamantului. Acest rezultat se confirmă prin natura lucrurilor şi prin compararea cauzelor pierdute sau câştigate"[4].

Presupoziţia îmbrăţişată de Bentham valorează numai sub condiţia de a nu fi vorba de procesomani.

19.2. John Stuart Mill (1806-1873), discipol al lui Bentham, a continuat în Anglia utilitarismul juridic. Filosof şi economist, aparţinând aceleiaşi şcoli experimentale engleze, el este autorul unor lucrări renumite între care "Logica inductivă şi deductivă", "Despre libertate" şi "Utilitarismul", ultimele două revelatoare pentru filosofia sa juridică.

19.2.1. Mill aduce noi clarificări ideii de interes, iniţiind procesul de convertire a utilitarismului individual în unul social, în lumina căruia defineşte riguros condiţiile sub care societatea poate exercita constrângerea şi controlul comportamentului oamenilor, pentru a proteja interesele lor. El are în vedere utilitatea în cel mai larg sens, fondată pe interesele permanente ale omului ca fiinţă progresivă. Aceste interese - susţine Mill - autorizează supunerea spontaneităţii individuale la controlul extern, dar numai cu privire la acele acţiuni ale fiecăruia care privesc interesul altor oameni. Dacă cineva face un act dăunător altora, este la prima vedere cazul să fie pedepsit de lege ... Există de asemenea multe acte pozitive pentru folosul altora, pe care el poate fi în mod legitim obligat să le îndeplinească"[5]. Enumerarea acestora arată că nici Mill nu este preocupat să disocieze net între drept şi morală.

---

[1] *Ibidem*, p. 14.
[2] *Ibidem*, p. 15.
[3] *Ibidem*, p. 16.
[4] *Ibidem*, p. 16-17.
[5] John Stuart Mill, *On Liberty, in Philosophy of Law*, ed. by Joel Feinberg and Hyman Gross, ed. III, Belmont, 1986, p. 206.

Stabilind ierarhia intereselor, Mill plasează în fruntea scalei, ca valori supreme ale plăcerii, securitatea şi libertatea, a căror protecţie constituie scopul principal al legilor. Relaţiile societăţii cu individul trebuie construite pe o bază principială: "principiul este că singurul scop pentru care puterea poate fi legitim exercitată asupra vreunui membru al unei comunităţi civilizate, împotriva voinţei lui, este de a preveni vătămarea altora. Propriul lui bine, fie fizic, fie moral, nu este o justificare suficientă. El nu poate fi legitim constrâns să facă sau să se abţină de la ceva pentru că va fi bine pentru el să facă aşa, pentru că va fi mai fericit, pentru că în opinia altora a face aşa ar fi înţelept, ori chiar just. Acestea sunt bune motive pentru a protesta contra lui, sau a-i argumenta, sau a-l convinge, sau a-l ruga, dar nu pentru a-l constrânge sau pedepsi cu un rău, în caz că face altfel ... Singura parte a conduitei cuiva pentru care el este răspunzător faţă de societate este aceea care priveşte pe alţii"[2]. "În partea care-l priveşte numai pe el - continuă Mill - independenţa lui este, de drept, absolută. Asupra lui însuşi, asupra propriului corp şi minte, individul este suveran"[3]. Mill subliniază cu tărie că, în societatea civilizată, orice constrângere, fie în forma directă, fie sub cea a pedepselor pentru neascultare, nu mai este admisibilă ca instrument al propriului bine, ci este justificabilă numai pentru securitatea altora[4]. Căci a avea un drept este, după Mill, a avea ceva a cărui posesie societatea trebuie s-o garanteze, în virtutea utilităţii generale. Dacă această definiţie nu apare ca suficient de convingătoare este, explica Mill, pentru că în compunerea sentimentului de justiţie intră nu numai un element raţional, ci şi un sentiment animalic, setea de represalii, sete proporţională cu importanţa interesului afectat: or, securitatea personală este "cel mai vital din toate interesele". Întreaga argumentare a lui Mill conduce la ideea că securitatea este identică cu justiţia.

19.2.2. John Stuart Mill pare să apropie cel mai mult justiţia de utilitate şi, prin aceasta, de morală. Ataşat şi el, ca toţi gânditorii englezi de după Locke, de observaţia concretă, Mill trece în revistă actele sau comportamentele pe care opinia publică generală sau majoritatea le categorisesc în juste şi injuste[5].

---

[1] Mill menţionează acte cum sunt "să depună mărturie în faţa unei instanţe, să aducă partea sa cinstită de contribuţie la apărarea comună sau în orice altă muncă necesară interesului societăţii de a cărei protecţie se bucură şi să îndeplinească anumite acte de generozitate individuală, precum să salveze viaţa unui semen sau să se interpună pentru a proteja pe cei fără apărare de maltratări, lucruri pe care oricând este evident că omul are datoria să le facă [şi] el poate fi făcut legitim responsabil faţă de societate pentru a nu le fi făcut" (*Ibidem*, p. 207).

[2] *Ibidem*, p. 206. Mill precizează că are, desigur, în vedere adulţii normali; copiii, retardaţii mintal, "aceia care sunt încă în stare de a cere să fie luaţi în grijă de către alţii, trebuie protejaţi împotriva propriilor lor acţiuni la fel ca şi de nedreptăţi externe" (Idem).

[3] *Ibidem*, p. 207. În cazul omului normal, "fiecare este paznicul propriei sale bunăstări corporale, mentale şi spirituale".

[4] Mill recunoaşte că are opozanţi care nu admit nici o parte a comportamentului membrilor societăţii ca indiferentă celorlalţi, fiind imposibil unei persoane să facă ceva dăunător lui însuşi fără daune cel puţin pentru vecinii săi, dar şi pentru alţii; pentru că "micşorează suma binelui", acesta trebuie constrâns la controlul asupra lui însuşi. Mill găseşte aici graniţa dintre drept şi morală, afirmând că acela trebuie supus pedepsei morale. A proceda altfel ar fi să i se încalce libertatea, ceea ce ar însemna a merge din rău în mai rău ("to go from bad to worse"; Cf. *Ibidem*, p. 209-215, passim.).

[5] John Stuart Mill, *On the Connection Between Justice and Utility*, în vol. Joel Feinberg, Hyman Gross, Philosophy of Law, Belmont, California, Wodsworth Publishing Company, 1991, p. 344-346.

În primul rând este considerat injust a lipsi pe cineva de libertatea personală, proprietate sau orice alt lucru care-i aparţine prin lege, de unde urmează că just este a respecta, injust a viola, drepturile legale ale oricui (cu excepţia celor care şi-au pierdut drepturile sau le-au obţinut nelegal şi nu trebuie să le aparţină). Al doilea, scrie Mill, este considerat just ca fiecare persoană să obţină, bun sau rău, ceea ce merită şi injust să obţină - iarăşi binele sau răul - pe care nu-l merită. Deşi Mill arată că "aceasta este, poate, cea mai clară şi mai autoritară formă în care e concepută ideea de justiţie de către conştiinţa generală"[1], el nu omite să releve dificultatea de a răspunde la întrebarea "Ce constituie merit?".

Injust este, de asemenea, a încălca angajamente exprese sau implicite sau a înşela aşteptări provocate de propriul nostru comportament, mai ales atunci când acesta a fost intenţionat. Al cincilea - scrie Mill - este universal admis ca inconsistent cu justiţia să fii părtinitor. Admiţând totuşi excepţii, Mill precizează că "imparţialitatea ca o obligaţie a justiţiei poate fi zis că înseamnă să fii exclusiv influenţat de considerente care e presupus că trebuie să influenţeze cazul particular în discuţie şi să rezişti la toate solicitările altor motive ..."[2]. În conexiune cu imparţialitatea, Mill dezbate şi ideea de egalitate.

Pe baza acestor variate accepţii populare, precum şi a etimologiei cuvintelor care corespund justului în majoritatea limbilor, J. St. Mill ajunge la o înţelegere formalistă a justiţiei: "Eu cred, scrie el, că nu e îndoială că *l'idée mere*, elementul primitiv, în formarea noţiunii de justiţie este conformitatea cu legea"[3].

Justiţia implică ceva care nu numai că e bine să fie făcut şi rău să nu fie făcut, ci pe care o persoană îl poate pretinde de la noi ca dreptul lui moral. Nimeni nu are un drept moral la generozitatea sau dărnicia noastră, pentru că noi nu suntem moral obligaţi să practicăm aceste virtuţi faţă de vreun individ dat. "Oriunde există un drept, cazul este unul de justiţie"[4], conchide Mill. Iar celui care întreabă de ce dreptul trebuie protejat, "nu-i pot da alt motiv decât utilitatea generală"[5]. Este evident însă că în întreaga această analiză termenul "natural" poate sta în locul celui de "moral".

19.3. Herbert Spencer(1820-1903) dezvoltă o concepţie care se plasează la intersecţia utilitarismului englez cu şcoala sociologică de filosofie juridică, precum şi cu pozitivismul juridic.

19.3.1. Filosoful englez nu distinge prea net între morala familiei şi morala statului şi socoteşte că justiţia este "morala vieţii sociale"[6]. Acceptând să trateze justiţia ca valoare vitală atât pentru individ cât şi pentru societate, el se străduieşte să-i redea formula. În acest sens, Spencer arată că formula justiţiei "va trebui să reunească un element pozitiv şi un element negativ. Ea trebuie să fie pozitivă în măsura în care afirmă libertatea fiecărui om, pentru că el trebuie să se bucure şi să

---

[1] *Ibidem*, p. 345.
[2] *Ibidem*, p. 346.
[3] Idem.
[4] *Ibidem*, p. 348.
[5] *Ibidem*, p. 349-350. "Dacă analizele precedente, sau ceva asemănător cu ele, nu sunt o evaluare corectă a noţiunii de justiţie, dacă justiţia e total independentă de utilitate şi e un standard *per se*, pe care mintea poate să-l recunoască prin simpla introspecţie a ei înseşi - este greu de înţeles de ce acest oracol intern este atât de ambiguu şi de ce atât de multe lucruri apar fie juste fie injuste, după lumina în care sunt privite" (*Ibidem*, p. 350).
[6] Herbert Spencer, *Justice*, trad. Castelor, Paris, Guillaumin, 1903, p. VI.

sufere de rezultatele, bune sau rele, ale acţiunilor sale. Ea [justiţia] trebuie să fie negativă în măsura în care, afirmând această libertate pentru orice om, ea implică că el nu va putea acţiona liber decât sub restricţia pe care i-o impune prezenţa altor oameni având dreptul la aceeaşi libertate. Evident, elementul pozitiv este acela care exprimă condiţia prealabilă a vieţii în general; elementul negativ, acela care vine să modifice această condiţie prealabilă, când, în loc de o viaţă izolată, mai multe vieţi sunt trăite una alături de alta. Vom exprima, deci, cu precizie că libertatea fiecăruia este exclusiv limitată de libertăţile analoge ale tuturor. E ceea ce facem zicând: "orice om e liber de a acţiona după gustul său, cu condiţia ca el să nu încalce egala libertate a nu importă cărui alt om"[1]. Spencer subliniază că numai forţa legii fixează limitele impuse actelor fiecărui om, adăugând că numai ea prescrie respectul pentru «calea justiţiei»[2]. Pentru că în toată întinderea cărţii sale despre justiţie, Spencer tratează - unul după altul - drepturile omului, el simte nevoia de a se delimita de pozitivismul etatist care, mergând pe urmele lui Bentham, afirmă că statul este sursă unică a drepturilor şi că în afara lui acestea nu există, ajungând la formula inacceptabilă că "nu există alte drepturi decât acelea pe care le conferă legea"[3]. În această distanţare, un rol joacă neîndoielnic legătura dreptului cu morala, menţinută de către Spencer. El este convins că un nivel elevat de viaţă socială nu este posibil fără reprimarea, prin intermediul legilor, a egoismului dăunător pentru alţii şi fără renunţarea la legea talionului. Spencer afirmă că este timpul ca un egoism feroce, asupra căruia acest altruism iraţional care nu e practicat decât din buze [şi] nu exercită nici o acţiune, să fie modificat practic printr-un altruism raţional. El apreciază ca urgentă necesitatea de a trece de la vorbe la fapte în dublarea egoismului cu altruismul[4]. Ca şi Mill, Spencer consideră dreptul ca un instrument de înfăptuire a libertăţii de acţiune a fiecăruia, în aşa fel încât să n-o împiedice pe aceea a altora, căci "suma fericirii este evident mai mică într-o societate ai cărei membri nu pot trăi fără să se jeneze reciproc, decât în aceea unde această jenare nu există - numărul şi condiţiile fizice fiind egale prin ipoteză"[5]. Chiar când este prelungit în altruism, egoismul rămâne şi pentru Spencer fundamental. "Toată lumea trebuie să admită că relaţiile între părinţi şi copii sunt dintre acelea în care altruismul este dus cât mai departe posibil. Totuşi, şi aici este necesar ca un anumit egoism să predomine. O mamă nu poate alăpta decât în măsura în care ea are ce mânca când îi este foame. Dacă trece dincolo de un anumit punct, sacrificiul de sine al mamei este fatal copilului său"[6].

---

[1] H. Spencer, *op. cit.*, p. 51-52. Este evident, cum s-a observat, că Spencer reia concepţia lui Kant.

[2] Vezi, *Ibidem*, p. 42.

[3] *Ibidem*, p. 72.

[4] Nu va fi îndeajuns să recunoaştem, din instinct, azi doctrina egoismului pur şi mâine pe aceea a altruismului pur. Nu se va înţelege curba descrisă de o planetă gândindu-ne când la forţa centripetă, când la forţa centrifugă; trebuie să le avem pe ambele prezente în minte ca acţionând simultan. La fel, pentru a înţelege progresul social în vasta curbă pe care el o descrie, trebuie totdeauna să considerăm totodată forţa egoismului şi pe aceea a altruismului ca factori cooperanţi egal indispensabili şi dintre care nici unul nu trebuie ignorat, nici condamnat (H. Spencer, *Introduction à la Science Sociale*, f.a., publiée sous la direction de E.M. Alglavé, VI, p. 220).

[5] H. Spencer, *op. cit.*, p. 373.

[6] H. Spencer, *Introduction ..., op. cit.*, p. 218.

19.3.2. Spencer arată că mersul civilizaţiei constă în stabilirea graduală la cetăţeni a unui astfel de caracter, încât ei să-şi dăuneze şi să se jeneze din ce în ce mai puţin unii pe alţii; în acelaşi timp, se dezvoltă un sistem de represiune legală, comprimând din ce în ce mai mult înclinaţiile agresive. Toate celelalte condiţii ale vieţii sociale sunt fără importanţă comparativ cu condiţia fundamentală de a trăi fără a dăuna altora şi fără a le fi o povară[1]. Abstracţie făcând de partea inutilă a legislaţiei, legile şi mijloacele întrebuinţate pentru a le asigura executarea sunt expresii şi încarnări ale acestor condiţii esenţiale[2].

Astfel, pentru Spencer, dreptul este garantul adevăratei libertăţi, care constă în a permite fiecăruia să trăiască fără a fi jenat de alţii, cu condiţia ca nici el să nu jeneze pe nimeni[3]. "Să nu pierdem din vedere că cea mai mare sumă de fericire este, dacă nu scopul imediat, cel puţin scopul îndepărtat şi noi vom discerne cu claritate că sfera înăuntrul căreia este permis fiecăruia să urmărească fericirea are o limită care o închide faţă de sferele de acţiune asemănător limitate ale vecinilor săi şi că nimeni nu poate penetra în sfera vecinului său, pretextând că şi acela are aceeaşi libertate de a pătrunde într-a sa. În loc să justifice agresiunea şi contra-agresiunea, formula [justiţiei] are ca obiect de a fixa o bornă pe care nimeni nu va trebui s-o depăşească nici de o parte nici de cealaltă"[4]. Justiţia cere ca "oamenii să nu fie supuşi decât disciplinei vieţii sociale paşnice"[5].

Spencer reia comentariile asupra formulei lui Bentham că «fiecare contează ca unul şi nimeni ca mai mult decât unul», care fusese analizată atent şi de Mill, pentru că această formulă poate implica ideea că "lumea şi tot ce cuprinde ea este proprietatea comună a tuturor, destinată să fie exploatată şi administrată în beneficiul egal al tuturor"[6]. Unei asemenea viziuni i-a fost opusă, arată Spencer, concepţia că "această pretinsă cunoaştere nu e decât produsul unei imaginaţii rătăcite. E imposibil a repartiza fericirea în părţi egale sau inegale şi cea mai mare sumă de fericire nu se poate chiar obţine prin repartizarea egală a mijloacelor care conduc la fericire sau a beneficiilor, cum au fost numite. Vor exista mai multe şanse de a ajunge aici, conferind o mare parte din aceste mijloace oamenilor care sunt cei mai capabili de fericire"[7]. Fără a examina dacă acest aranjament ar fi practicabil, Spencer admite că această ipoteză nu e mai fondată în realitate decât aceea pe care o respinge. El invocă totuşi, ca bază a echităţii, "legea fundamentală, [care] prescriind fiecărui individ adult să suporte consecinţele propriei sale naturi şi ale propriilor sale acţiuni, a asigurat supravieţuirea celor mai bine adaptaţi ..."[8]. În această perspectivă se găsesc originile principiului utilităţii, ca şi ale legii egalei libertăţi, în experienţa rasei.

---

[1] Cf. *Ibidem*, p. 373-375 passim.

[2] *Ibidem*, p. 373.

[3] *Ibidem*, p. 411. În lumina ideii de luptă pentru existenţă, la care aderă, Spencer insistă asupra dreptului fiecăruia de a nu fi deranjat, cu omisiunea ideii de protecţie socială. Marcat de influenţe biologiste de orientare darwinistă, Spencer scrie: "sărăcia incapabililor, nenorocirea imprudenţilor, eliminarea leneşilor şi această îmbrânceală a celor puternici care dă la o parte pe cei slabi şi îi reduce într-un număr atât de mare la mizerie, sunt rezultatul unei legi generale, luminate şi binefăcătoare" (H. Spencer, *Social Statics*, p. 69).

[4] H. Spencer, *Justice*, *op. cit.*, p. 53.

[5] *Ibidem*, p. 56.

[6] *Ibidem*, p. 67.

[7] Idem.

[8] Vezi, *Ibidem*, p. 70.

Dreptul trebuie să se bucure de respectul tuturor, căci reaua conduită a celor ce deţin puterea este corelată cu reaua conduită a celor asupra cărora se exercită puterea.

19.3.3. Ca şi alţi gânditori, Spencer deplânge proliferarea necontrolată a legilor; referindu-se numai la legile penale, care sunt considerate ca trebuind să fie cunoscute de toţi cetăţenii, el arată că în ultimii 500 de ani au fost date peste 14.000 de legi[1], ceea ce l-a determinat pe Lord Cranworth să spună, în Parlament, în 1853, că judecătorii erau presupuşi a cunoaşte toate aceste legi, dar în realitate nici un creier uman n-ar putea să le asimileze pe toate şi că ignoranţa într-o asemenea materie încetase de a fi ruşinoasă[2]. Cu atât mai puţin pot fi puşi justiţiabilii în situaţia de a le cunoaşte.

În funcţie de natura legilor - bune sau rele - se va spune deţinătorilor puterii fie «încetaţi să mai interveniţi», fie «grăbiţi-vă să interveniţi. Fiţi de fapt protectorii care nu sunteţi decât cu numele»[3]. Biografia lui Spencer dovedeşte că el a avut într-un grad înalt sentimentul justiţiei.

Filosofia juridică şi morală a utilitarismului are un călcâi al lui Achile: este ideea că o minoritate trebuie sacrificată pentru satisfacerea majorităţii, deci că societatea trebuie să fie gata să sacrifice indivizi sau grupuri defavorizate dacă aceasta este cerută pentru binele unui cât mai mare număr. La limită, se justifică astfel dictatura majorităţii asupra minorităţii, ceea ce este contrar ideii de justiţie; căci - aşa cum subliniază John Rawls, mergând pe urmele lui Kant - "... justiţia interzice ca pierderea de libertăţi a unora să poată fi justificată prin obţinerea unui bine mai mare de către alţii"[4].

---

[1] Adăugaţi la acestea - scrie Spencer - o acumulare nu mai puţin mare de legi civile, la fel de confuze şi de neclasificate şi masa enormă de «legi de circumstanţă», care umplu deja mai mult de 1200 de volume şi al căror număr creşte rapid; vă veţi face o idee despre acest haos" (*Ibidem*, p. 80).

[2] *Ibidem*, p. 180. Azi legile pot fi înmagazinate în memoria calculatorului, dar în acest caz judecătorul trebuie dublat de informatician.

[3] *Ibidem*, p. 376.

[4] John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, Oxford, New-York, 1972, p. 3-4.

20. Pozitivismul juridic

20.1. Doctrina pozitivistă a lui Auguste Comte

Un curent de gândire viguros, răspândit în numeroase ţări, care a dominat filosofia dreptului mai mult de un secol, este pozitivismul juridic[1], al cărui fundament teoretic este doctrina creată de gânditorul francez Auguste Comte (1798-1857) şi denumită de el însuşi pozitivism. Deşi prin opera sa Comte a încercat să demoleze filosofia ca fiind căzută în desuetudine, pentru că şi antifilosofia este tot filozofie, doctrina lui este numită în mod curent filozofie pozitivistă: este o filozofie empiristă, animată de o puternică aversiune faţă de speculaţii şi ipoteze.

20.1.1. Pozitivismul creat de Comte este construit pe două idei de bază: pe aşa-numita «lege a celor trei stări» şi pe «legea clasificării ştiinţelor fundamentale». Prima din aceste „legi" pretinde că, în evoluţia ei spirituală de-a lungul istoriei umanitatea a parcurs trei trepte sau stări care sunt strict succesive, care nu se acoperă nici parţial, ca solzii de peşte, ci fiecare din ele o distruge şi o înlocuieşte pe cea precedentă; aceste stări sau faze ale dezvoltării spiritualităţii umane sunt starea teologică, starea metafizică şi starea pozitivă sau ştiinţifică. Comte compară aceste stări cu vârstele omului: copilărie, adolescenţă şi maturitate.

Starea teologică este aceea în care oamenii explică fenomenele naturii prin cauze supranaturale, prin intervenţii voluntare ale zeilor, prin miracole. Comte afirmă că fazei teologice îi este caracteristic fetişismul, care ar consta în obiceiul de a atribui tuturor lucrurilor exterioare o viaţă asemănătoare cu a noastră, „asimilând toate fenomenele oarecare cu acelea pe care le producem noi"[2]. Starea teologică corespunde copilăriei omenirii, căci, după Comte, „copilul este un mic teolog, cum teologul este un copil mare"; filosoful francez judecă cu asprime lucrurile, arătând că „starea teologică, adică această vârstă a umanităţii caracterizată printr-o predilecţie speculativă pentru problemele cele mai nerezolvabile"[3], în starea ei iniţială „abia se diferenţiază de starea mentală la care se opresc animalele superioare"[4].

---

[1] Sintagma pozitivism juridic circulă cu sensuri destul de diferite. În literatura juridică de limbă germană *Rechts positivismus* este termen clasic, desemnând dreptul pozitiv ca diferit dar corelativ cu dreptul natural. Şi cum sunt filosofi înnăscuţi, germanii au tratat totdeauna dreptul pozitiv în manieră filosofică, adică speculativă. Sintagma pozitivism juridic a dobândit însă, începând de la mijlocul secolului al nouăsprezecelea, sensul de filosofia dreptului creată de autori care „au acceptat mai mult sau mai puţin filosofia pozitivă, derivată din Comte" (K. Olivecrona, *op. cit.*, p. 56). În lucrarea sa, Jurisprudence (1959), Roscoe Pound menţionează numai adepţii lui Comte şi Spencer ca pozitivişti.

[2] A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, ed. Schleicher, 1909, p. 7.

[3] Idem.

[4] *Ibidem*, p. 9.

Starea metafizică sau filosofică are menirea de a asigura tranziţia spiritului uman de la teologie la ştiinţă. Incapabilă să construiască ceva, metafizica se limitează la a pregăti terenul, suprimând teologia fără a pune nimic în loc. Starea metafizică este perioada de adolescenţă a omenirii, stare incertă şi trecătoare situată între copilărie şi maturitate. În fond, filosofia ar fi, după Comte, o formă slăbită de teologie, care, în explicarea lumii, înlocuieşte forţele supranaturale cu entităţi abstracte şi oculte[1], existente în Natură, care este un vag echivalent al ideii de Dumnezeu a teologiei.

Aceste două stări, teologică şi metafizică, se şi deosebesc între ele prin aceea că prima este provizorie, iar a doua tranzitorie, dar se şi aseamănă, arată Comte, prin aspiraţia lor comună la absolut; ele sunt preambulul celei de a treia stări, cea pozitivă sau ştiinţifică. Starea pozitivă reprezintă „regimul definitiv al raţiunii umane"[2] şi se caracterizează prin tendinţa de a înlocui absolutul cu relativul. Este vârsta deplinei "virilităţi mentale", a maturităţii omenirii; este vremea ştiinţei pozitive[3], care substituie „inaccesibilei determinări prin cauze[4] simpla cercetare a legilor adică a relaţiilor constante care există între fenomenele observate[5]. Trecând mult dincolo de "observaţionismul" lui Bacon, Comte reduce sarcina ştiinţei la descrierea realităţii: «nu cred, decât ceea ce văd»[6], afirmă el. Aversiunea faţă de speculaţie este însă contraproductivă şi pentru ştiinţă, care se dezvoltă prin ipoteze îndrăzneţe, confirmate ulterior, mai mult şi mai repede decât prin răbdătoare observaţii de laborator[7].

---

[1] Comte ilustrează afirmaţia sa cu următorul exemplu de aşa-zisă explicaţie metafizică: „de ce ne adoarme opiumul?", răspunsul ar fi: "pentru că există în el o virtute dormitivă".

[2] A. Comte, *op. cit.*, p. 6.

[3] Comte atribuie termenului „pozitiv" mai multe semnificaţii; el desemnează în acelaşi timp *realul* în opoziţie cu himericul, *utilul* în opoziţie cu inutilul, *certul* în opoziţie cu indecisul, *precisul* în opoziţie cu vagul şi *relativul* în opoziţie cu absolutul. Or, evoluţia ştiinţei, după Comte, a arătat că mai toate conceptele ostracizate de el din ştiinţă s-au dovedit fecunde: astfel, operându-se cu himericul (ipoteticul) şi cu inutilul – s-au realizat construcţii matematice, în logicul posibil, ca simple jocuri, cum este de exemplu teoria grupurilor, care şi-au găsit post factum utilizări spectaculoase, iar vagul, corect explorat, este productiv în domeniul euristicii (s-a construit şi o teorie „a conceptelor fuzzy"); în privinţa ultimului cuplu conceptual, contrazicându-se, Comte însuşi afirmă că „totul este relativ; iată singurul lucru absolut".

[4] Comte a dezavuat cauzalitatea şi, respectiv, explicaţia ca demers de cunoaştere, susţinând că acestea sunt vestigii ale gândirii metafizice. Cauzelor, care ar sta în spatele lucrurilor, pentru a le manipula de acolo, Comte le opune legile, ca simple relaţii constante de succesiune şi similitudine – ca şi cum n-ar exista legi cauzale, iar explicaţiei, demers socotit greoi şi circular, dacă nu chiar regresiv (*ignotus per ignotius*), i se opune descrierea faptelor reale. Dar ştiinţa nu s-a putut lipsi de cauzalitate, pentru că a renunţa la ea ar însemna să încetăm să mai înţelegem. Istoria n-a confirmat, în general, concepţia lui Comte despre progresul spiritual, dovezi fiind reevaluarea recentă a religiei şi vigoarea gândirii filosofice, îndeosebi a celei de ramură: filosofia politicii, filosofia dreptului, filosofia limbajului, a logicii etc.

[5] A. Comte, *op. cit.*, p. 18.

[6] În conformitate cu acest crez, Comte afirmă că nu se va cunoaşte niciodată compoziţia chimică a aştrilor sau ce se află pe faţa nevăzută a lunii, ca numai 16 ani după aceea să se descopere analiza spectrală care a stabilit că nu există în aştri nici un element chimic care să nu se afle şi pe pământ, concluzie confirmată recent şi de analize de rocă prelevată din spaţiu. Dar dezinteresul pentru tot ceea ce nu e susceptibil de verificare experimentală nu numai că elimină filosofia ca speculativă, dar amputează grav ştiinţa de capitole cum sunt cele privind ere geologice îndepărtate, anterioare apariţiei omului, paleobiologia, ca şi teoriile despre ceea ce este prea mic sau prea mare pentru a putea fi observat.

[7] René Thom, matematician şi filosof francez al ştiinţei, respinge concepţia pozitivistă despre ştiinţă, spunând: „eu, în schimb, continuu să cred că numai prin perfecţionarea „enti-

Pe lângă legea celor trei stări, despre care spunea că "poate fi probată prin raţiune şi verificată prin istorie"[1], ceea ce nu s-a întâmplat, Comte a formulat o lege a clasificării ştiinţelor după un dublu criteriu, al complexităţii crescânde şi al generalităţii descrescânde, arătând că sunt şase ştiinţe fundamentale: matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia şi sociologia. Această clasificare corespunde *grosso-modo* cu procesul istoric al dezvoltării ştiinţei, în cursul căruia s-au constituit, însă, nu şase, ci peste o mie de ramuri ale ştiinţei.

Comte respinge, de asemenea, ca ficţiune absurdă cunoaşterea dezinteresată, arătând, în spirit utilitarist, baconian, că *„savoir c'est prévoir, pour pouvoir"*, adică *„a şti constă în a prevedea, pentru a putea"*.

Un accident biografic a făcut ca Auguste Comte să parcurgă o a doua etapă a vieţii sale, numită perioada subiectivă, în care nu mai elimină religia, ci o cultivă într-o manieră originală, pozitivă. Obiectul de cult al religiei pozitive este Umanitatea[2], considerată a fi cea mai puţin fictivă şi cea mai reală dintre toate fiinţele, iar, înăuntrul umanităţii, obiect de cult este femeia ca realizare a idealului de tandreţe şi devotament. Comte se declară şeful spiritual, marele preot al acestei religii, pe care spera ca după 1860 s-o predice la Catedrala Nôtre-Dame.

Sentimentul religios este centrat de Comte pe ideea de datorie, scopul noii religii fiind să facă să prevaleze umanitatea asupra animalităţii, altruismul asupra egoismului. Acest scop se exprimă în deviza „a trăi pentru altul"; vechea deviză a lui Comte – „ordine şi progres" devine astfel „dragoste, ordine şi progres"[3].

20.1.2. Comte este convins că ştiinţa, o dată instaurată, încredinţează umanităţii grija de a-şi fi propria Providenţă; graţie ştiinţei, mijloacelor furnizate de ea, devine posibilă armonizarea activităţii individuale şi sociale. De acum – scrie Comte – problemele practice trebuie puse în termenii pozitivi ai datoriei şi nu în termenii anarhici ai drepturilor[4]. Creatorul pozitivismului afirmă că, strict vorbind, nimeni nu are nici un drept; omul nu are decât datorii: „fiecare are datorii faţă de toţi, dar nimeni nu are propriu-zis nici un drept. Nimeni nu are alt drept decât acela de a-şi face totdeauna datoria"[5]. În concepţia lui Comte, garanţiile pentru individ au fundamentul în reciprocitatea universală a datoriilor.

---

tăţilor teoretice", cum le numeau pozitiviştii, o anumită disciplină poate spera să facă progrese realmente semnificative" (R. Thom, *Parabole e catastrofi, a cura di G. Giorello e S. Morini, Il Saggiatore,* Milano, 1980, p. 47). Vorbind despre ştiinţele de observaţie sau experimentale, el le atribuie „un rol pe care eu [R. Thom] îl consider mai degrabă negativ" (R. Thom, Stabilité structruale et morphogénese, p. 9). "Răul este că se apucă totdeauna să facă experienţe asupra a orice şi cu orice instrumente ... şi e sigur că se obţine «producţie» ştiinţifică. «Inflaţia experimentală» nu e mai puţin dăunătoare decât inflaţia economică. Se posedă instrumente, se utilizează intensiv şi se scoate o masă nemăsurată de date cu care la sfârşit nu se ştie apoi ce să se facă. Datele umplu întregi biblioteci şi zac apoi în arhive prăfuite, în timp ce nimeni nu se va mai ocupa de ele ..., un efort teoretic extrem de serios, îmi pare singura cale de ieşire" (Paraboli e catastrofi, ed. cit., p. 48).

[1] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1ere leçon.

[2] Ca zeiţă a noii religii, Umanitatea este numită Marea Fiinţă, pământul care i-a dat naştere este Marele Fetiş, iar spaţiul înconjurător este Marele Mediu – acestea alcătuind trinitatea pozitivistă.

[3] "Dragostea ca principiu, ordinea ca bază şi progresul ca scop" figurează şi ca epitaf pe mormântul lui Comte.

[4] Referire critică la Rousseau, considerat de Comte instigator al revoluţiei franceze şi, prin aceasta, demolator al societăţii.

[5] A. Comte, *Système de politique positive*, Paris, M. Giard et E. Brière, 1912, t. 2, p. 361.

În baza faptului că doctrina lui Comte este insuficient de unitară, precum şi pentru că influenţa lui a fost asupra unora doar parţială, pozitivismul juridic format în prelungirea acestei doctrine este o filozofie neunitară. El a îmbrăcat forme atât de variate încât acestea conţin, în unele probleme, soluţii chiar opuse. În Franţa, pozitivismul juridic a luat forma „şcolii exegezei textelor", în Anglia – dezvoltându-se în cadrul şcolii analitice engleze – a luat forma „imperativismului juridic", iar peste ocean – în cadrul teoretic al pragmatismului – a luat forma „realismului juridic american".

20.1.3. Oricât de diferite ar fi, aceste variante ale pozitivismului din filosofia dreptului sunt construite pe una sau mai multe din următoarele idei, care apar într-un fel sau altul în opera lui Comte[1]:

- că filosofia şi chiar şi ştiinţa dreptului au fundamente epistemologice empiriste, antimetafizice, antispeculative;
- că teoria dreptului natural este inacceptabilă, ea fiind tipic speculativă, metafizică, pentru că admite existenţa, în spatele dreptului pozitiv, a unui drept al naturii umane.
- că valorile nu pot fi obiect de cunoaştere ştiinţifică, pentru că judecăţile de valoare, bine-rău, just-injust, frumos-urât, n-ar fi susceptibile de adevăr sau falsitate, ci ar re-prezenta simple expresii emoţionale.
- că dreptul şi morala nu au nimic în comun, primul fiind ştiinţă factuală, iar a doua disciplină speculativă despre valori.
- că dreptul este emanaţie a voinţei, în primul rând a voinţei statului, acest voluntarism etatist ducând la deprecierea individului şi a dreptului subiectiv.
- că teoria juridică trebuie să pună accentul pe datorii, nu pe drepturi.

20.2. Şcoala exegezei textelor

Sub acest titlu a fost promovată o orientare filosofico-juridică despre care se poate spune că este un pozitivism „avant la lettre", întrucât s-a constituit ca teorie a dreptului pozitiv în strânsă legătură cu operaţia de codificare a dreptului civil francez, încheiată cu succes prin publicarea Codului lui Napoleon, în 1804. Şcoala exegezei textelor este cunoscută, din motive de care va fi vorba în continuare, şi sub numele de „legalism" sau, mai rar, de „codicism".

20.2.1. Geneza şcolii exegezei textelor are punctul de plecare în victoria marii revoluţii franceze, înfăptuită sub stindardul dreptului natural; sub impactul ideilor de libertate şi egalitate, revoluţia franceză a demolat dreptul feudal, făcând necesară şi posibilă crearea unui nou sistem de drept, care să exprime voinţa generală[2]. Activitatea de creare a noii legislaţii a început chiar în zilele revoluţiei, cu declaraţia drepturilor (1789) şi a continuat cincisprezece ani după aceea.

---

[1] Comte este socotit uneori a aparţine şi şcolii sociologice din filosofia dreptului, rămânând oricum adversar neîmpăcat al iusnaturalismului: „o ştiinţă a dreptului conformă cu această concepţie [a lui Comte], ar fi fost mai curând ceea ce acum se numeşte sociologia dreptului. Dar Comte a căutat să asigure legilor pentru dezvoltarea societăţii o perfecţiune tot mai mare, şi aici el atinge probleme de filosofia dreptului. El afirmă că ideile despre drepturile naturale sunt un obstacol în dobândirea perfecţiunii. În stadiul pozitiv – când stările teologică şi metafizică au fost lăsate în urmă – aceste idei [ale dreptului natural] vor fi în mod necesar dizolvate" (Apud R. Olivecrona, *op. cit.*, p. 58-59).

[2] La volonté de tous.

În celebrul *Discours préliminaire* asupra proiectului codului civil, rostit de unul din redactorii lui principali, Jean Portalis, ministrul justiţiei, „este elocvent prezentat dreptul natural ca fundament al legislaţiei. Dreptul natural (*le droit*) este raţiunea universală şi supremă întemeiată pe adevărata natură a lucrurilor. Dreptul pozitiv (*la loi*) este sau va fi numai dreptul natural transpus (transformat) în precepte particulare"[1]. Deci, munca de elaborare a legislaţiei care a alcătuit Codul Napoleon a început prin a recunoaşte diferenţa dintre *drept* şi *lege*, dar s-a încheiat prin a o contesta. Despre această schimbare la 180 de grade, R. Olivecrona, după ce remarcase concepţia lui Portalis, scrie: „cu toate acestea o altă concepţie privind interpretarea legilor devine dominantă"[2]. Acea altă concepţie devenită dominantă consta în identificarea dreptului cu legile, în confundarea lor, idee care constituie axa doctrinei exegetice asupra dreptului.

Instituirea ei s-a produs în modul următor: devotamentul cu care cei însărcinaţi să creeze o legislaţie nouă şi-au asumat sarcinile, împletit cu credinţa perfecţionistă că mintea lor este capabilă să realizeze pe deplin treaba încredinţată, a generat încrederea fără fisuri că ei pot transpune *corect* şi *complet* conţinutul dreptului natural în enunţuri autoritare cu caracter de lege; apărea astfel ca certă resorbţia totală a dreptului natural în legi.

Această certitudine a făcut ca la sfârşitul operaţiei să se creadă că nu mai există alt drept decât cel cuprins în cod, care apare ca întreg dreptul şi se numeşte drept pozitiv. Diferenţa, iniţial admisă, între *droit* şi *loi* dispare acum, formula „*le droit c'est la loi*" devenind deviza şcolii exegezei textelor. Se consideră de acum că admiterea unui drept (natural) care să stea în spatele legilor ar fi pură speculaţie metafizică.

Ca singurul drept existent, care a înglobat în el dreptul natural, Codul – adică dreptul pozitivat în legi – este privit cu profund respect[3], chiar cu veneraţie aproape religioasă. În consecinţă, dreptul este definit ca ansamblul legilor în vigoare dintr-un loc şi un timp anumit sau ca ansamblul normelor care, într-o ţară dată, la un moment dat, sunt recunoscute de tribunale ca reguli de conduită socială.

De aici, ideea de bază a şcolii exegezei textelor că dreptul nu este un ideal de înfăptuit, o valoare de realizat, ci este un fapt real, realizat sub forma legislaţiei în vigoare[4], care, existând în spaţiu şi timp, este necontroversabil, putând fi constatat de oricine doreşte acest lucru. Pentru a se cunoaşte dreptul, în această optică va fi necesar şi suficient să se parcurgă hotărârile, decretele, regulamentele, codurile, adică să se facă exegeza textelor legislative, care ghidează practica judecătorească şi administrativă. Şcoala exegezei textelor este numită şi şcoala comentatorilor Codului Napoleon: „aceştia, când se consacră căutării dreptului pozitiv, nu au

---

[1] Apud K. Olivecrona, *op. cit.*, p. 34.

[2] Idem. Iată cum explică Olivecrona răsturnarea totală a perspectivei teoretice: „Aceasta a fost conectată cu o credinţă raţionalistă în perfecţiune. Liderii revoluţionari au fost ferm convinşi că poporul, prin reprezentanţii săi (adică prin ei înşişi) este capabil să dea o expresie corectă principiilor dreptului natural. Legile, de aceea, n-au fost privite numai ca hotărâri ale legiuitorilor. Ele cuprindeau o expresie autoritară a dreptului naturii adaptat la condiţiile societăţii franceze" (*Ibidem*).

[3] Sunt ilustrative, în acest sens, cuvintele lui J.J. de Cambacérès, unul dintre redactorii Codului civil din 1804, care spunea că "acesta nu trebuie atins decât cu o mână tremurândă".

[4] Or, dreptul chiar într-un sens restrâns, aplicativ – care lasă în afara sa doctrina juridică – include şi proiecte de lege ferenda, cutume şi precedente (jurisprudenţa) care exced larg sfera termenului de lege, sau de drept pozitiv ca sumă a legilor.

altceva de făcut decât să se încreadă în paginile codului, astfel că "pozitivismul" lor duce la extrem identificarea dreptului cu legea şi devine «codicism»[1].

20.2.2. Reducerea dreptului la legile existente, socotirea legilor ca fiind întreg dreptul, precum şi crearea unui fel de religie a legii explică de ce şcoala exegezei textelor este larg cunoscută şi sub numele de „legalism".

O primă consecinţă practică importantă a acestei religii a textelor, a legilor, este îngustarea drastică a rolului magistratului; sarcina acestuia este redusă la a comenta textele legislative care, reprezentând pentru fiecare epocă suma înţelepciunii predecesorilor, trebuie respectate cu sfinţenie. Interzicerea interpretării legilor decurge din prejudecata că legislaţia a prevăzut totul şi reglementează toate raporturile juridice posibile, rolul judecătorului fiind de a asigura aplicarea legii „aşa cum este". Considerate complete şi corecte, codurile n-ar lăsa nimic la arbitrariul interpretului. În această privinţă, şcoala exegezei textelor radicalizează concepţia unor precursori ai pozitivismului ca Bacon, care cerea judecătorilor "să nu uite că sarcina lor este *ius dicere* şi nu *ius dare*, să aplice legea, nu s-o facă, ori s-o dea"[2], sau ca Montesquieu care, preocupat de separarea strictă a puterilor în stat, a formulat primul metafora că judecătorul trebuie să fie „gura legii". Legalismul consideră, într-adevăr, că magistraţii sunt simpli purtători de cuvânt ai legii.

În concepţia pozitivismului exegetic, dacă magistratul interpretează legea face o lege nouă, substituind voinţa legiuitorului cu voinţa interpretului şi uzurpând astfel puterea celor pe care poporul suveran i-a învestit cu prerogativa de a legifera.

Pentru a se asigura domnia legii preconizată de Şcoala exegezei textelor s-a prevăzut, printr-o lege din 1790, interdicţia interpretării legilor de către magistraţi, care erau obligaţi ca, în cazul că, deşi legile erau considerate clare şi complete, aveau totuşi îndoieli asupra semnificaţiei textelor de legi, să ceară explicaţii autorităţii legislative: era aşa-numitul referat legislativ, numit şi „metoda rescrisurilor", cât se poate de umilitoare pentru judecători. Totodată, în articolul 4 al Codului civil, s-a incriminat refuzul de justiţie, prevăzându-se o pedeapsă pentru judecătorul care ar refuza să decidă un caz „sub pretextul de tăcere, de obscuritate sau de insuficienţă a legii"; este din nou evidentă presupoziţia că legislaţia este clară şi completă. Au fost, de asemenea, create, în acelaşi an, Curţile de casaţie, ca santinele ale aplicării stricte a legilor, având menirea să desfiinţeze fără milă orice decizie judecătorească adoptată cu abaterea, oricât de mică, de la litera legii.

Ca religie a legii, legalismul suprimă deci orice preocupări de interpretare a legilor, interpretare considerată bună numai pentru „resuscitarea vechii arte a şicanării" – cum zice François Gény. Ea tinde, totodată, să pună legile la adăpost de orice critică[3].

A doua consecinţă majoră, de această dată teoretică, a pozitivismului juridic promovat de şcoala exegezei textelor este interpretarea formalistă a ideii de justiţie, în sensul definirii ei ca fiind «conformitatea cu legea»[4]; cum se ştie, încă de la Hobbes

---

[1] Arduino Agnelli, *John Austin alle origini del pozitivismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 1959, p. 44.

[2] Fr. Bacon, *Eseuri* ..., p. 171.

[3] Se spune că la apariţia primei recenzii, publicată de Toullier, asupra Codului care-i poartă numele, Napoleon Bonaparte ar fi exclamat surprins şi iritat: „Mon Code est perdu", ceea ce nu s-a întâmplat.

[4] Acest mod formalist de a înţelege justiţia este opus abordării ei substanţialiste, ca îndreptăţire, ca merit, ca ceea ce se cuvine cuiva, precum şi admiterii unei justiţii în sine, faţă de

s-a definit justul ca ceea ce porunceşte legea, iar injustul ca ceea ce interzice ea. Just pentru un criminal este să fie pedepsit cu "n" ani de temniţă.

Ideea că justiţia este conformitatea cu legea cade însă de îndată ce se admite existenţa, în orice sistem juridic real, a unor legi injuste: hotărârea judecătorului poate fi în strictă conformitate cu legea rămânând în fond injustă, dacă legea însăşi are acest defect, chiar dacă este adevărat că un judecător drept, care aplică tuturor în acelaşi mod legea injustă, realizează o aşa-zisă justiţie minimală, maximală devenind ea când judecătorul, procedând la fel, şi legea însăşi este justă[1].

20.2.3. Formalismul apare şi în reducerea dreptului la forma sub care se prezintă el în societate, anume la lege. Or, legea presupune dreptul, care îi este anterior, şi n-ar trebui să se bucure de respect decât în măsura în care, exprimând dreptul, realizează justiţia. Adepţii concepţiei substanţialiste despre justiţie susţin, opus legalismului, că legea trebuie să-şi tragă forţa din drept şi nu dreptul din lege.

Legalismul apare astfel ca un formalism în care instanţele „fac un uz excesiv de logică ... sau fac un uz excesiv de metode analitice"[2].

Legalismul, cultul legii instaurată de el, au însă şi o latură pozitivă, constând în capacitatea lor de a spori sentimentul de securitate al cetăţenilor care vor prefera ca societatea să fie guvernată de legi stabile, generale, gândite îndelung, decât de oameni schimbători şi expuşi pasiunilor, care ar putea decide *intuituu personae*. Sub forma legalismului, pozitivismul juridic deschide calea aplicării formulei lui Pindar ca oamenii să fie guvernaţi de legi nu de oameni; se realizează astfel şi marele deziderat ca oamenii să se teamă de magistratură, nu de magistraţi.

Legalismul a uitat însă ceea ce fondatorul lui, Jean Portalis, ştia încă, anume că reglementarea prin legi a tuturor problemelor este dezirabilă, fără ca ea să fie şi posibilă, „căci dacă prevederea legiuitorilor este limitată, natura este infinită"[3].

20.3. John Austin: teoria imperativistă a dreptului

20.3. Varianta engleză a pozitivismului juridic se numeşte teoria imperativistă a dreptului; ea a fost creată de John Austin (1790-1859), care este totodată continuator al utilitarismului şi fondator al gândirii analitice în filosofia dreptului. În spiritul filosofiei analitice care va domina întreaga filosofie engleză, Austin evită sistematic să abordeze aspectele metajuridice ale dreptului, preferând să se consacre analizei unor concepte juridice fundamentale precum lege, suveranitate, obligaţie, drept, persoană, lucru, comitere, omitere, delict, pedeapsă, reparaţie etc.

---

care dreptul este doar o aproximare, iar legea un instrument al dreptului în slujba justiţiei. Având oroare de speculaţie şi idealism, legalismul respinge concepţia că „justiţia este eternă şi nu depinde de convenţiile umane", cum scrie – nu Platon, ci Montesquieu în Lettres persannes, p. 162.

[1] Este desigur posibil şi, din păcate nu este rar, ca o lege justă să fie aplicată injust.

[2] H.L.A. Hart, *Positivism and the Separation of the Law and Morales*, in Philosophy of Law, Feinberg and Human eds., Wodsworth Publ. Comp., Belmont, 1986, p. 76. S-a reproşat cu îndreptăţire legalismului „un abuz de logică", o supralicitare a elementului raţional implicat în drept. În legătură cu abuzul menţionat, Hart arată: „dar logica nu prescrie interpretarea termenilor; ea nu dictează nici interpretări stupide, nici inteligente ale vreunei expresii. Logica ne spune numai, în mod ipotetic, că, *dacă* dăm unui anumit termen o anumită interpretare, *atunci* o anumită concluzie decurge" (Idem).

[3] Apud S. Goyard-Fabre, R. Sève, *op. cit.*, p. 167.

Apartenenţa sa la pozitivismul juridic constă în distanţarea faţă de speculaţie, în separarea tranşantă a dreptului de morală, în prioritatea acordată obligaţiilor în raport cu drepturile, în circumscrierea obiectului ştiinţei şi al filosofiei dreptului la dreptul pozitiv şi altele.

Trebuie remarcat însă din capul locului că John Austin a fost şi profesor de filosofia dreptului[1]. În prefaţa la traducerea în limba franceză a unei părţi a operei lui[2], se arată că, precum Germania, "Anglia are şi ea o şcoală de jurisprudenţă filosofică. John Austin poate fi considerat ca fondatorul ei: graţie acţiunii pe care el a exercitat-o asupra ştiinţei juridice engleze, filosofia dreptului pozitiv ocupă în cadrul ei, un loc din ce în ce mai important ...".

Chiar în debutul primei sale prelegeri, Austin arată că "obiectul jurisprudenţei[3] este dreptul pozitiv: simplu şi riguros, aşa-numitul drept; sau dreptul stabilit[4] de cei politic superiori, celor politic inferiori ... Eu încep proiectatul meu Curs - explică Austin - cu determinarea domeniului filosofiei dreptului sau cu disocierea obiectului jurisprudenţei de diferite alte lucruri cu care este corelat, încercând să definesc obiectul pe care intenţionez să-l tratez înainte de a mă strădui să analizez numeroasele şi complicatele sale părţi"[5].

În prelegerile sale, Austin arată că jurisprudenţa generală sau filosofia dreptului pozitiv nu priveşte direct ştiinţa legislaţiei, ci principiile şi distincţiile care sunt comune la variate sisteme de drept particular pozitiv şi pe care fiecare din aceste sisteme le comportă în mod inevitabil. În acest sens, Austin preciza că proiectul său este «să arate nu ce e dreptul aici şi acolo, ci ce este dreptul»[6]. Existenţa dreptului este un lucru, meritele sau defectele lui, altul. De aici, insistenţa lui Austin asupra ideii, reluată repetat, că jurisprudenţa generală sau filosofia dreptului pozitiv priveşte dreptul cum este, nu cum ar trebui să fie.

Totodată, Austin respinge în spirit pozitivist optica iusnaturalistă conform căreia conflictele juridice ar exprima opoziţia dintre dreptul real şi justiţia ideală, afirmând că ele derivă din contrastul dintre diverşi reali: dreptului i se opune un nondrept care este şi el opera oamenilor ca şi primul. Hart, el însuşi pozitivist, a considerat un

---

[1] John Austin a predat, din 1828 până în 1832, un curs publicat. El a publicat primele şase prelegeri, în 1832, sub titlul "The Province of Jurisprudence Determined" ("Determinarea domeniului jurisprudenţei"). În 1869, a fost publicată postum lucrarea "Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law", în două volume, editată de Robert Campbell, care cuprinde, pe lângă "The Province of Jurisprudence Determined (Lectures I-VI), cursul propriu-zis de jurisprudenţă generală (Lectures VII-LVIII) şi note şi fragmente, între care studiul de jurisprudenţă intitulat "On the Uses of the Study of Jurisprudence" ("Despre utilitatea studiului filosofiei dreptului").

[2] G. Henry, *La philosophie du droit positif par John Austin*, Paris, Arthur Rousseau, 1894, p. XIX.

[3] În limba engleză, "jurisprudence" semnifică în primul rând "ştiinţă sau filosofie a dreptului" (Cf. The Penguin English Dictionary, G.N. Garmonsway, 1965, p. 397).

[4] Positum.

[5] John Austin, *A Positivist Conception of Law*, în vol. Phylosophy of Law, ed by Joel Feinberg and Hyman Gross, Wodworth Publ. Comp., Belmont, 1986, p. 26.

[6] Cum arată Mill, într-un eseu asupra lui Austin, acesta din urmă nu s-a ocupat de ce drepturi sau datorii trebuie instituite, ceea ce l-a preocupat "putând fi numită logica dreptului ... Jurisprudenţa astfel înţeleasă nu mai este atât o ştiinţă a dreptului, cât o aplicaţie a logicii la drept" (J.St. Mill, *Austin on Jurisprudence*, in Dissertations and Discussions, vol. III, London, 1867, p. 167).

mare câştig "recunoaşterea adevărului că statul ... nu e un ideal, ci ceva care există efectiv[1].

Chiar în definiţia dreptului, menţionată anterior, care la acest autor nu este disociată satisfăcător de sursa dreptului, se află miezul întregii concepţii austiniene despre lege[2], care va primi numele de teorie imperativistă a dreptului. Fiind expresia relaţiei dintre superiori şi inferiori, consideraţi din punct de vedere politic, pentru Austin "orice lege sau regulă (luată cu cea mai largă semnificaţie care se poate da pe bună dreptate termenului) este **o poruncă** (subl. J. Austin). Sau, mai curând, legile sau regulile, numite astfel pe drept cuvânt, sunt specii ale poruncii"[3]. Austin arată apoi că "oricât de simplu este termenul de poruncă, el necesită o explicaţie. Şi, întrucât el este cheia ştiinţei jurisprudenţei şi a moralei, semnificaţia lui va fi analizată cu precizie"[4].

20.3.1. În general, o poruncă este un enunţ care conţine termeni imperativi, de tipul *vei, ai să, trebuie să*, adică termeni care nu lasă destinatarului poruncii nici un spaţiu de opţiune. Austin găseşte însă specificul poruncii în aspecte extralingvistice.

În primă instanţă, porunca este comunicarea dorinţei unei (unor) persoane ca altă (alte) persoană(e) să se comporte într-un anumit mod, adică să facă sau să se abţină să facă un anumit act; cum dorinţa este legată de voinţă, dorinţa apare a fi o declaraţie de voinţă (*declaratio voluntatis*). Dar tot dorinţe sunt şi rugăminţile, cererile, îndemnurile. Austin precizează că "o poruncă este deosebită de alte semnificaţii ale dorinţei, nu prin stilul în care dorinţa este declarată, ci prin puterea şi dispoziţia părţii care porunceşte de a pricinui un rău, o suferinţă, în cazul în care dorinţa este desconsiderată"[5].

Austin explică şi ilustrează pe larg conceptul de poruncă: dacă tu exprimi sau comunici dorinţa ca eu să fac o acţiune sau să mă abţin s-o fac, şi dacă tu mă vei pedepsi cu un rău în caz că eu nu mă supun dorinţei tale, dorinţa ta este o poruncă pentru mine. Dar dacă tu nu poţi sau nu eşti pregătit sau hotărât să mă vatămi în caz că nu mă supun dorinţei tale, exprimarea dorinţei tale nu este o poruncă pentru mine, nici chiar dacă o afirmi prin fraze răstite, pe ton imperativ. În schimb, când eşti capabil şi pregătit să-mi faci rău dacă nu mă supun dorinţei tale, comunicarea dorinţei tale reprezintă o poruncă pentru mine, chiar dacă tu, din politeţe, o afirmi sub formă de cerere sau rugăminte[6].

Ceea ce deosebeşte deci porunca de alte semnificaţii ale dorinţei este, la Austin, că partea căreia îi este adresată dorinţa, adică destinatarul ei - individ sau colectivitate - este pasibilă de un rău provocat de cealaltă parte, în caz că nu dă curs dorinţei. Oricine este pasibil de necazuri în caz că desconsideră dorinţa, este silit, obligat de poruncă.

Ştiindu-se pasibil de pedeapsă, destinatarul poruncii este deci nevoit sau obligat să îndeplinească porunca, adică are datoria să i se supună; a n-o accepta ar fi - cre-

---

[1] H.L.A. Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals*, in Philosophy of Law, Feinberg and Gross, eds., p. 71.

[2] Ca şi reprezentanţii pozitivismului francez, nici Austin nu diferenţiază între drept şi lege.

[3] John Austin, *The Province...*, *op. cit.*, p. 27.

[4] Idem.

[5] Idem.

[6] Austin citează pe Tacit, care, vorbind despre modul de adresare al comandanţilor din armata romană, spunea: "*Preces quibus contradici non posset*" (Erau rugăminţi cărora nu li se putea face opoziţie).

de Austin - a fi nesupus, a nu-şi face datoria. Austin subliniază cu tărie că porunca şi obligaţia sunt corelative, susţinându-se reciproc; obligaţia este ecoul pe care îl are în sufletul destinatarului riscul de a fi pedepsit, este teama de ceea ce s-ar întâmpla dacă ar nesocoti porunca.

Un comportament este obligatoriu numai când comportamentul ilicit corespunzător este asociat cu o sancţiune. Iar sancţiunea, adică răul, suferinţa, pedeapsa pe care riscă să şi le atragă destinatarul în caz de încălcare a obligaţiei reprezintă instrumente de constrângere la supunere; căci neobedienţa ar însemna ruina întregii ordini sociale.

Austin subliniază că mărimea răului eventual, precum şi mărimea riscului destinatarului de a şi-l atrage, determină eficacitatea poruncii, respectiv tăria obligaţiei impuse; dar, oricât de mici ar fi, ele impun o datorie şi reprezintă o poruncă. Austin respinge opinia unor autori care au lărgit sancţiunea sau constrângerea la obedienţă, incluzând şi binele condiţional, nu numai răul condiţional, admiţând deci recompensele ca şi pedepsele[1].

Rezultă - subliniază Austin - că poruncă, obligaţie şi sancţiune sunt termeni inseparabil legaţi: "fiecare din cei trei termeni semnifică aceeaşi noţiune: dar fiecare denotă o parte diferită a acelei noţiuni şi conotează restul"[2].

20.3.2. După ce a lămurit ce înţelege prin poruncă, Austin precizează că nu orice poruncă este lege, deşi orice lege este poruncă; adică legea este o specie de porunci[3]. Orice poruncă obligă: dar numai poruncile care obligă în general la comiterea sau omiterea unei categorii de acte sunt legi sau reguli. Când poruncile obligă la comiterea sau omiterea unui act particular, determinat, specificat, porunca este ocazională sau particulară şi nu este lege.

Austin ilustrează această diferenţă cu exemple adecvate: dacă porunceşti servitorului tău să facă o anumită treabă, să nu părăsească domiciliul într-o dimineaţă dată sau să se scoale la cutare oră în cutare dimineaţă sau în cutare săptămână sau lună, porunca este ocazională.

Dar dacă îi spui să se scoale totdeauna la cutare oră, să se scoale până la noi ordine la acea oră sau, simplu, să se scoale la ora cutare, fără alte precizări, i s-a impus un comportament regulat; porunca este în acest caz lege. Deci lege este numai acea specie de porunci care posedă generalitate, în sensul de regularitate a comportamentului prescris. Legea este numai specia de porunci prin care se impune sau se interzice o categorie, un tip de acte, adică se prescrie nu un act izolat, ci un tip de comportament, o modalitate de conduită.

---

[1] "Cu toată veneraţia mea obişnuită pentru nume ca Locke şi Bentham, eu cred că această extensie a termenului este plină de confuzie şi perplexitate. Recompensele sunt, indiscutabil, motive de a ceda în faţa dorinţelor altora. Dar a vorbi de porunci şi obligaţii ca sancţionate sau impuse prin recompense, ori a vorbi de recompense ca obligând sau constrângând la obedienţă este sigur o mare îndepărtare de semnificaţiile stabilite ale termenilor ..." (John Austin, *loc. cit.*, p. 28). "Sunt determinat sau înclinat să cedez dorinţei altuia de frica de dezavantaj sau rău, [precum şi] de speranţa unui avantaj sau bine. Dar numai prin riscul de a atrage un rău eu sunt *silit* sau *obligat* la ascultare. Puterea şi intenţia de a pricinui un rău şi nu puterea şi intenţia de a face un eventual bine, dă exprimării unei dorinţe numele de poruncă" (J. Austin, *op. cit.*, p. 28-29).

[2] *Ibidem*, p. 29.

[3] "Poruncile sunt de două specii, arată Austin. Unele sunt legi sau reguli. Celelalte n-au primit un nume adecvat ... De aceea, trebuie ca eu să le desemnez cum pot mai bine prin numele ambiguu şi inexpresiv de porunci ocazionale sau particulare" (*op. cit.*, p. 29).

Nu sunt legi poruncile ocazionale, adică acelea care impun sau interzic acte determinate în spaţiu şi timp. Astfel, pentru că depăşeşte sfera ocazionalului, porunca legiuitorului este regulă, lege, în timp cer porunca judecătorului este ocazională sau particulară. Austin recunoaşte că multe din legile date de cei politic superiori sunt generale în dublă manieră: constrângând întreaga comunitate, sau întregi clase de membri ai săi, sau impunând ori interzicând, în general, adică genuri de acte, tipuri de comportament, indiferent dacă destinatarul este una sau sunt mai multe persoane. După Austin, această ultimă formă de generalitate este definitorie pentru lege. De aici, concluzia lui că "o lege este o poruncă prin care se obligă o persoană sau mai multe persoane. Dar ca diferită sau opusă poruncii ocazionale sau particulare, o lege este o poruncă obligând o persoană sau persoane şi [le] obligă în general la acţiuni sau abţineri de un anumit tip"[1]. Distincţia dintre legi, ca porunci generale şi poruncile ocazionale[2], a fost utilizată de Austin şi pentru a respinge principiul separaţiei puterilor. După el, prerogativele legislative şi executive în stat pot fi realizate de acelaşi individ sau adunare, ceea ce le separă fiind instrumentele utilizate: reguli când legiferează, porunci ocazionale când guvernează.

Supunând formula că "legile sunt o specie de porunci" unei minuţioase analize, Austin admite că ea trebuie asumată cu anumite limitări sau excepţii. Există - arată el - legi care nu intră sub incidenţa acestei definiţii şi care fac totuşi parte din domeniul filosofiei juridice. Aşa sunt: 1. legile care explică sau interpretează dreptul pozitiv, pe care el le numeşte legi declarative; 2. legi care abrogă legi pozitive existente, care deci nu poruncesc, ci, dimpotrivă, elimină porunci anterioare; 3. legile în care nu sunt prevăzute sancţiuni pentru acte considerate a fi criminale - numite legi imperfecte. Considerând însă că toate aceste "legi cu caracter dubios" ocupă "un loc îngust şi nesemnificativ" în filosofia dreptului, Austin precizează: "voi limita termenul *lege* la legile care sunt imperative, fără a-l extinde explicit la legi care nu sunt"[3].

20.3.3. Pentru a putea subsuma definiţiei legii ca poruncă şi cutumele şi precedentele, Austin operează o nouă disociere, anume între porunci exprese şi porunci tacite; este expresă porunca exprimată prin cuvinte, spuse sau scrise, în timp ce este poruncă tacită aceea care este făcută cunoscută prin comportamentul poruncitorului sau prin orice alte semne nonverbale ale voinţei sale. Pe această distincţie, Austin construieşte o întreagă "teorie a acceptării", în baza căreia arată că atunci când o cutumă devine regulă juridică prin decizia unei instanţe, regula rezultată este poruncă tacită a legiuitorului suveran; căci statul permite mandatarului său, judecătorul, ca, în baza porţiunii de putere suverană care îi este delegată, să le impună. Deci, atât obiceiurile, cât şi precedentele devin legi pozitive când sunt adoptate ca atare de instanţe ale justiţiei şi impuse prin puterea statului. Neadoptate încă de instanţe şi nedotate cu sancţiuni legale, ele sunt simple reguli de moralitate pozitivă. Concluzia lui Austin este că dreptul pozitiv numit cutumiar şi întreg dreptul făcut pe cale judecătorească este stabilit de stat direct sau ocolit şi este, deci,

---

[1] *Ibidem*, p. 31.

[2] Pentru a încheia cu un exemplu care ilustrează mai bine distincţia şi care arată mai izbitor importanţa ei, cum scrie Austin, el arată că "... porunca legiuitorului este lege sau regulă. Dar porunca judecătorului este ocazională sau particulară" (*Ibidem*, p. 30).

[3] J. Austin, *op. cit.*, p. 34.

imperativ[1]. De aici numele de teorie imperativistă a dreptului dat doctrinei sale juridico-filosofice.

Legile sunt porunci date de un individ sau o adunare care au superioritate sub aspect politic, pentru a constrânge la obedienţă pe cei care sunt în stare de subordonare faţă de ei. Cum superioritatea umană considerată sub aspect politic înseamnă putere[2], Austin interpretează legea ca relaţie de putere, ca expresie a unui raport de forţă. Forţa legii înseşi stă, după el, în puterea celui care o dă de a transpune în realitate ameninţarea cu pedeapsa a comportamentului ilegal. Această putere este totdeauna externă, ceea ce face să nu fie necesare fundamente morale pentru autoritatea legii[3].

Superioritatea politică cea mai autentică este suveranitatea, ale cărei caracteristici sunt, arată Austin, pe de o parte existenţa unei mulţimi de oameni obişnuiţi cu supunerea lor la un superior determinat şi comun, unul şi acelaşi pentru toţi, iar, pe de altă parte, existenţa unui individ sau a unui corp de persoane care nu e obişnuit cu obedienţa faţă de nici un superior. Numai ansamblul acestor două submulţimi formează o societate politică[4] şi independentă, capabilă să se conducă prin legi.

După Austin, dreptul este făcut din porunci ale suveranului: "orice drept pozitiv existent într-o comunitate este creaţia Suveranului sau a Statului, fiind instituit direct de către monarh sau de corpul suprem în exercitarea funcţiilor sale legislative sau judiciare; sau a fost instituit indirect, de către un supus, individ sau corp, exercitând drepturi sau puteri pe care monarhul sau corpul suveran le-a conferit expres sau tacit"[5]. Astfel, Austin clasifică dreptul în drept creat prin modalitatea legislativă propriu-zisă (pe cale de legiferare directă) sau prin modalitatea legislativă impropriu zisă (pe cale judiciară). El consideră această diferenţiere după modul de generare a dreptului ca fiind echivalentă cu alte două clasificări: în drept scris sau nescris şi în drept promulgat sau nepromulgat. Concepţia lui Austin că dreptul este în întregime confecţionat prin porunci[6], direct sau tacit impuse de stat, pare contrazisă de existenţa statutelor societăţilor, care sunt o parte a dreptului. Austin se apără prin invocarea autorizării lor fie exprese, fie tacite, de către legiuitorul suprem. El consideră atât statutele, cât şi precedentele judiciare ca fiind porunci ale suveranului în virtutea dogmei că "ceea ce suveranul permite, el porunceşte"[7]. Este aşa-numita "teorie a adopţiunii care explică faptul că suveranul prezent acceptă tacit să exer-

---

[1] "Eu cred ... după un moment de reflecţie - scrie Austin - că dreptul cutumiar [customary law] este imperativ, în sensul propriu al termenului; şi că tot acel drept creat de instanţe [judge-made law] este creaţie a suveranului sau a statului" (op. cit., p. 34).

[2] "Pe scurt - scrie Austin - oricine poate obliga pe altul să se supună dorinţei lui, e superior acelui altul" (J. Austin, *op. cit.*, p. 31). Mărimea răului pe care-l poate face inferiorului este măsura superiorităţii.

[3] Cu referire evidentă la normele morale, Austin arată că "există lucruri impropriu numite legi, care nu aparţin domeniului jurisprudenţei, fiind reguli impuse nu de superiori, ci de opinia publică şi strâns asemănătoare cu legile", ori fiind legi prin simpla utilizare metaforică a termenului.

[4] O societate poate fi politică fără să fie şi independentă, în cazul în care superiorul ei se supune obişnuit poruncilor unei persoane sau corp.

[5] Apud, J.Ch. Gray, *A Realist Conception of Law*, in Feinberg and Gross eds., p. 44.

[6] Considerând dreptul creaţie, Austin respinge, cu referire la Blackstone, ca "ficţiune infantilă" ideea că judecătorii doar "descoperă" şi niciodată "nu fac" legea (apud H.L.A. Hart, *op. cit.*, p. 75).

[7] John Chipman Gray, *op. cit.*, p. 52.

cite voinţa predecesorilor"[1], explicând de ce este încă în vigoare legislaţia adoptată în vremuri trecute, pe care o face astfel să apară ca poruncă a actualilor deţinători ai puterii din comunitatea politică independentă considerată, ca fiind deci susţinută de forţa lor. De aceea, aşa cum s-a observat, când se defineşte - tipic pozitivist - dreptul ca ansamblul normelor care se aplică în instanţe, "nu se iese din linia de gândire austiniană"[2].

20.3.4. Prezentând legea ca unitatea poruncii, a obligaţiei şi a pedepsei, teoria imperativistă a dreptului face relativ clar ce sunt obligaţiile[3], nu însă şi ce sunt drepturile: căci un sistem real de drept nu impune niciodată numai obligaţii, ci consacră şi protejează şi anumite drepturi, în sensul de facultăţi sau prerogative. Este adevărat că şi Austin s-a străduit să salveze conceptul fundamental de "drepturi", încadrându-l, forţat desigur, în teoria se imperativistă.

Astfel, Austin afirmă că drepturile, ca şi obligaţiile, cu care sunt strict corelative, sunt creaţie a legii, adică sunt conferite prin poruncă, în modul următor: când uneia sau mai multor persoane li se porunceşte să comită sau să omită ceva cu privire la altă sau alte persoane, aceasta înseamnă că destinatarii poruncii sunt socotiţi a fi obligaţi sau a fi intrat sub o obligaţie, în timp ce persoanele cu privire la care trebuie să-şi realizeze obligaţia sunt socotite a fi dobândit, prin aceeaşi poruncă, un drept.

Un drept este deci, după Austin, reversul aceleiaşi medalii al cărei avers este obligaţia, ceea ce înseamnă că drepturile nu există fără obligaţii. El insistă că "nu există legi care să creeze numai drepturi. Există însă legi, este adevărat, care creează numai datorii: datorii necorelative cu drepturi corespunzătoare şi care, de aceea, pot fi numite absolute[4]. Dar orice lege care conferă efectiv un drept, impune expres sau tacit o obligaţie relativă, sau datorie corelată cu dreptul ... Orice lege conferind efectiv un drept, este, de aceea, imperativă ..."[5].

---

[1] Teoria adopţiunii există de la Hobbes şi Bentham. "Cum adoptarea explicită nu se produce în practică, se zice că ea se realizează tacit. Aşa cum interpretează această teorie Sir Henry Maine «Coroana şi Parlamentul poruncesc [dreptul comun], pentru că ele îl permit».

[2] Arduino Agnelli, *John Austin alle origini del positivismo giuridico*, Giapichelli, Torino, 1959, p. 174.

[3] Roscoe Pound arată că Austin crede că "diferenţierea obligaţiilor (sau a datoriilor ...) în obligaţii care derivă din contracte, obligaţii care derivă din injurii şi obligaţii care derivă din incidente care nu sunt nici contracte, nici injurii", era "o diferenţiere necesară" fără care "un sistem de drept elaborat într-o comunitate rafinată" nu poate fi conceput. Pound se întreba totodată dacă se poate spune că Austin a derivat ideile sale sistematic nu din studiul ştiinţific al dreptului englez, ci din studiul ştiinţific al dreptului roman, într-o universitate germană (R. Pound, *An Introduction ... to the Philosophy of Law*, New Haven-Yale Univ. Press, 1953, p. 87-88).

[4] În Prelegerea VI, arătând că "obligaţia absolută este aceea care nu este corelativă cu un drept, o exemplifică prin obligaţia de a se abţine de la acte de cruzime faţă de unele animale care ne sunt supuse, căci dreptul corelativ cu această obligaţie lipseşte. Consideră, de asemenea, a fi obligaţii absolute pe toate cele care trebuie îndeplinite faţă de suveran, cărora nu le corespund drepturi, întrucât suveranul nu este titular de drepturi (nici de obligaţii). În ce priveşte raportul suveranului cu supuşii, Austin susţine că însăşi puterea lui asupra acestora nu constituie un drept decât în sens moral, nu în sens juridic. Austin promite să arate în prelegerile ulterioare că obligaţiile absolute sunt foarte numeroase şi un mare număr dintre ele sunt foarte importante (Cf. G. Henry, *Notes, în: "La Philosophie du droit positif, par J. Austin"*, ed. cit., p. 24).

[5] J. Austin, *op. cit.*, p. 33. Ideea legării indisolubile a obligaţiilor şi drepturilor este reluată de Leon Petrazychi, care afirmă că raportul juridic este totdeauna bilateral şi anume, este

Austin trage concluzia că "semnificaţiile termenului de drepturi sunt variate şi încurcate"[1]. Într-adevăr, este greu de înţeles caracterul imperativ, de exemplu, al dreptului creditorului de a primi înapoi banii împrumutaţi şi dobânzile. Austin se străduieşte să explice concepţia sa că drepturile sunt la discreţia statului pe exemplul dreptului de proprietate. Dacă A este proprietarul unui bun, aceasta înseamnă că un mare număr de porunci sunt îndreptate spre toţi participanţii la viaţa socială, cu excepţia lui A, interzicându-le sub pedeapsă să se folosească, fără acordul lui A, de obiectul deţinut de el. Situaţia proprietarului apare, în această concepţie, ca ocupând un gol, o spărtură[2] în reţeaua densă de obligaţii pe care legea o aruncă peste ceilalţi. Cum proprietarul poate face ce vrea cu bunul său, A poate să vrea să-l vândă lui B; Austin susţine că această vânzare-cumpărare va produce o modificare în aplicarea normelor: de acum şi A va intra sub incidenţa dispoziţiilor prohibitive ale legii, iar B, noul proprietar va ocupa golul din reţeaua obligaţiilor.

Concepţia inacceptabilă că drepturile sunt conferite prin poruncile statului este susţinută deschis de Austin cu argumentul că nimeni nu este capabil să-şi confere sieşi un drept, cum nu este capabil să-şi impună sieşi legi obligatorii.

O altă consecinţă a acestei concepţii este că suveranul sau statul, nu poate fi titular nici de drepturi nici de obligaţii, câtă vreme este cu adevărat suveran. În susţinerea acestei idei, Austin invocă principiul "ilimitabilităţii" juridice a puterii suveranului. Un suveran - persoană sau grup - grevat de o obligaţie juridică, nu poate fi decât supusul unui suveran mai înalt, deci nu este suveran: suveran obligat juridic este contradicţie în termeni.

Austin admite că şi un suveran independent poate avea obligaţii şi riscă neplăceri dacă intră în conflict cu legea constituţională, dar această lege, neprevăzută cu sancţiuni, nu este decât moralitate pozitivă.

Deci, suveranul nu poate avea obligaţii juridice, pentru că nu există un superior care să-i comunice dorinţe sub ameninţarea cu pedeapsa[3]. Dacă există însă, atunci nu mai este suveran. Criticii lui Austin se referă la această teorie a imposibilităţii limitării juridice a puterii suverane "pentru a susţine că, în perspectiva jurisprudenţei analitice, dreptul este redus pur şi simplu la liberul arbitru (voinţa) suveranului, ca simplă expresie a forţei de care el dispune"[4]. H.L.A. Hart arată că Austin "crede că restricţiile asupra puterii legislative supreme nu au forţa legii, ci vor rămâne doar frâne politice sau morale"[5]. Pentru Austin orice limitare juridică a puterii legiuitoare supreme este o absurditate şi o imposibilitate.

"imperativ-atributiv"; el presupune deci cel puţin doi parteneri dintre care unul este obligat, în timp ce celuilalt i se atribuie un drept prin însăşi această obligaţie. Între A şi B raportul juridic constă fie în impunerea unei obligaţii lui A - pentru el fiind imperativ şi, *eo ipso* în atribuirea unui drept lui B - pentru care raportul juridic este atributiv, fie, convers, în obligaţia pentru B şi drept pentru A. Petrazychi consideră însă că drepturile şi obligaţiile sunt fenomene pur psihologice, care au, e adevărat, o mare importanţă socială. Filosoful polono-rus se opune însă doctrinei lui Austin prin afirmaţia că statul nu poate fi sursa dreptului, pentru că statul e condiţionat de drept.

[1] Idem.

[2] "A gap" = gol, spărtură, gaură, lacună, loc liber.

[3] "Astfel dreptul este comanda unui comandant necomandat al societăţii - creaţia voinţei juridic neînfrânate a suveranului, care este, prin definiţie, exterioară legii" (H.L.A. Hart, *op. cit.*, p. 73). A se vedea cât s-au schimbat lucrurile în cei 175 de ani, scurşi de când Austin susţinea aceste idei.

[4] A. Agnelli, *op. cit.*, p. 116.

[5] H.L.A. Hart, *op. cit.*, p. 71.

În context, Austin lămureşte şi problema întinderii suveranităţii în cazul că aparţine unui grup: numai corpul în întregime este liber de obligaţii juridice, în timp ce "fiecare din indivizii sau agregatele din care acest corp este alcătuit poate fi în mod juridic înlănţuit de legile al căror autor este corpul"[1]. Corpul însuşi este expus numai la sancţiuni morale şi divine.

Cum "piatra unghiulară a legilor pozitive" este principiul utilităţii, guvernanţii obţin supunerea cetăţenilor dacă sunt efectiv utili; dar, fără supunerea la puterile care există ar fi puţină siguranţă şi puţină bucurie - arată Austin.

Ideea de bază a teoriei imperativiste a dreptului, creată de Austin, este, deci, că din obligaţiile unora rezultă drepturile altora. Este adevărat că în una din prelegerile sale el admisese şi existenţa unor legi permisive, care conferă drepturi înainte de a impune obligaţii, adică pentru care pedeapsa nu este esenţială. Însă sub presiunea criticilor de inconsistenţă, de autocontrazicere, Austin a retractat, negând chiar existenţa legilor permisive ca tip distinct de legi; el a arătat astfel că acestea se susţin pe alte norme ale sistemului, conchizând că, dacă prin legi se înţeleg reguli obligatorii sau sancţionatorii, legile sunt imperative sau prohibitive, dar nu pot fi permisive.

Doctrina imperativistă impune, cum am văzut, şi ideea că, în timp ce obligaţiile pot fi relative sau absolute, drepturile sunt numai relative: nu există drepturi absolute. Obligaţiile şi drepturile diferă şi în natura lor, căci, în timp ce obligaţiile înseamnă constrângere, drepturile înseamnă absenţa constrângerii, deci libertate. La Austin, dreptul nu mai este instrument pentru dobândirea şi protejarea libertăţii, ci este chiar libertatea. Pentru imperativism, scopul dreptului este fericirea.

20.3.5. Cum am menţionat, una din constantele concepţiei lui Austin este ruperea dreptului de morală, operată îndeosebi prin separarea dreptului aşa cum este, de dreptul cum ar trebui să fie. Unii exegeţi îl aprobă, considerând că aceasta a permis aprofundarea înţelegerii dreptului ca instrument specific de control social al comportamentului[2], în timp ce alţii încriminează clivajul dintre cele două domenii - drept şi morală - ca o mare slăbiciune a oricărui pozitivism. A fost urmată şi calea de mijloc în sensul acceptării divorţului lor la nivelul uneia sau al câtorva legi, dar nu la acela al sistemului juridic. Adesea însă, se afirmă deschis că ferma distincţie utilitaristă între ce este dreptul şi ce trebuie să fie el poate fi abandonată, ca şi teoria imperativistă, în general.

Astfel, Hart arată că, dacă se au în vedere sistemele democratice evoluate şi rolul electoratului în cadrul acestora, se poate vedea uşor că teoria imperativistă a dreptului este învechită şi că o cauză a inadecvării ei stă în omisiunea conexiunii esenţiale a dreptului cu morala[3]. Dacă legea este simplă poruncă a suveranului dublată de o ameninţare, rezultă - scrie Hart - că ne aflăm în faţa legii într-o situaţie asemănătoare cu aceea din faţa tâlharului care porunceşte victimei: "dă-mi banii, că te împuşc!"[4]. Diferenţa ar fi, comentează Hart, că, în cazul sistemului juridic,

---

[1] A. Agnelli, *op. cit.*, p. 118.

[2] S-a zis despre Austin că "a eliberat dreptul de corpul sterp al moralei care încă se agaţă de el" (H.L.A. Hart, *op. cit.*, p. 71).

[3] Vezi H.L.A. Hart, *op. cit.*, p. 73.

[4] Victima tâlharului poate spune că "a fost obligată" să dea banii, pentru a-şi salva viaţa. Dar această "obligaţie" stabilită constatativ, post factum, diferă esenţial de obligaţia juridică, întrucât dacă victima avea curajul sau, eventual, flerul să vadă că pistolul tâlharului era o jucărie de copil, îl punea pe fugă. Tâlhăritul "a fost obligat", pentru că s-a conformat. Or, obligaţia juridică există şi dacă n-ai îndeplinit-o; eşti obligat să-ţi plăteşti impozitele şi dacă nu le-

tâlharul ordonă unui mare număr de oameni, care sunt obişnuiţi să fie tâlhăriţi şi i se lasă pradă, precizând apoi că "desigur, legea nu este situaţia tâlharului la scară largă şi ordinea juridică nu poate fi, fără îndoială, atât de simplu identificată cu constrângerea"[1]. În acest ultim sens, Hart reproşează imperativismului că nu lasă loc diversităţii tipurilor de legi: unele legi, cele penale, arată el, cer omului acţiuni sau omisiuni indiferent că doreşte sau nu. Altele, însă, prescriu facilităţi ca oamenii "să creeze structuri ale drepturilor şi ale datoriilor pentru conducerea vieţii înăuntrul schemei coercitive a dreptului"[2], precum contracte, testamente, aranjamente şi în general să-şi organizeze relaţiile cu alţii. Primele obstrucţionează dorinţa şi opţiunea cu caracter antisocial, ultimele indică facilităţi pentru realizarea unor dorinţe şi opţiuni: ele nu poruncesc "fă cutare lucru fie că doreşti sau nu!", ci arată că "dacă doreşti să faci cutare lucru, acesta este modul de a-l face"[3]. Este evident că acestea din urmă nu pot fi socotite porunci susţinute pe ameninţări. De aici, concluzia lui Hart că "o mare parte, chiar din sistemele juridice cele mai ample, este distorsionată dacă legea este prezentată ca poruncă"[4]. S-a admis însă că teoria imperativistă poate da seama vag, numai de un segment al dreptului, cel penal, în care ameninţarea cu pedeapsa joacă un rol esenţial, iar supunerea este indiferentă la dorinţe. Dar acest drept este obligatoriu şi pentru cei care îl fac. Asemenea rezerve şi observaţii nu l-au împiedicat pe Hart să prefaţeze, în 1954, o nouă ediţie a cărţii lui Austin - "*Province of Jurisprudence Determined*".

Opiniile asupra valorii operei lui Austin sunt divergente: astfel, în timp ce primul lui traducător în franceză apreciază că, "fără îndoială, la Austin concepţia asupra filosofiei dreptului pozitiv a rămas prea strâmtă şi prea superficială"[5], iar John Dewey îi reproşează că a săpat "o prăpastie între forţele sociale [electoratul] care determină guvernarea şi guvernarea însăşi"[6], cel mai sever dintre criticii englezi ai pozitivismului analitic, H.S. Maine, afirmă totuşi că "fără Austin, o filosofie a dreptului ar fi rămas de negândit"[7] în cultura juridică engleză a secolului al nouăsprezecelea. Totodată, nu trebuie omis faptul că direcţia de gândire imprimată de Austin filosofiei dreptului din Anglia şi America s-a menţinut aproape un secol.

---

ai plătit. Enunţul "sunt obligat" este juridic numai atunci când poate suporta contrafactualele corespunzătoare: am fost obligat (când nu plătisem), voi fi obligat (dacă nu am plătit).

[1] H.L.A. Hart, idem.

[2] Idem.

[3] Idem.

[4] *Ibidem*, p. 72.

[5] G. Henry, *Preface*, p. XX, *op. cit.*

[6] Morton White, *Pragmatism and the American Mind*, New York, Oxford Univ. Press, 1973, p. 46.

[7] Cf. A. Agnelli, *op. cit.*, p. 290.

21. Filosofia americană a dreptului

21.1. Pragmatismul juridic

Dacă se lasă de o parte începuturile, dominate de o variantă americană a teoriei dreptului natural[1] combinată cu ecouri ale şcolii istorice a jurisprudenţei, care s-au aflat sub influenţa directă a ştiinţei şi a filosofiei dreptului din Europa, se constata apariţia, în secolul al XX-lea, a unui viguros şi original curent de idei în filosofia americană a dreptului numit realismul juridic american. Acest curent de idei a fost precedat şi inspirat de Oliver Wendell Holmes şi urmat şi criticat de Roscoe Pound, ambii mari jurişti şi profunzi filosofi ai dreptului.

21.1.1. Oliver Wendell Holmes[2] (1841-1932) este considerat pe bună dreptate ca unul din pionierii pragmatismului, filozofie specific americană. Pragmatismul, numit astfel pentru că este o filozofie centrată pe ideea de acţiune, reprezintă varianta americană a pozitivismului care s-a constituit prin delimitarea atât de gândirea speculativă cât şi, paradoxal, de empirismul britanic. În acest cadru teoretic, O.W. Holmes a participat, alături de Dewey, de Robinson şi de alţi mari intelectuali americani, la înfăptuirea unuia dintre programele pragmatismului, anume la revoluţia antiformalistă[3].

În filosofia dreptului, Holmes[4] este considerat a fi primul şi cel mai mare reprezentant al pragmatismului juridic; el a adoptat o poziţie critică tranşantă faţă de concepţia lui Austin, pe care o aprecia ca „o redare lipsită de acurateţe a dreptului aşa cum este practicat"[5], subliniind că, dacă legea este poruncă a suveranului,

---

[1] "El n-a fost acel drept natural exprimat prin natura omului. Mai curând el exprima natura guvernării ... a instituţiilor politice americane. Aceasta a fost numită o variantă americană a dreptului natural" (vezi R. Pound, *An Introduction ... to the Philosophy of Law*, New Haven-Yale University Press, 1953, p. 19-21).

[2] O.W. Holmes a fost cincizeci de ani judecător la Curtea Supremă – la cea din Massachusetts (1882-1902) şi apoi (1902-1932) la Curtea Supremă a Statelor Unite, cea mai respectată şi cea mai puternică instituţie americană. Despre aceste instanţe juridice americane s-a spus că „erau desigur creaţii ale puterii politice, dar erau creaţii care deveniseră mai puternice decât creatorii lor" (H.S. Commager, *L'Esprit Américain*, PUF, Paris, 1965, p. 447).

[3] În domeniul dreptului, formalismul identifică dreptul (şi justiţia) cu legea şi consideră că soluţiile problemelor juridice se obţin pur deductiv, derivativ, din textele legislative, ceea ce conduce la credinţa în infailibilitatea judecătorilor.

[4] Principala sa lucrare este "The Common Law" (Dreptul Comun), publicată în 1881, la care se adaugă "Collected Legal Papers", 1921 (Culegere de comunicări ştiinţifice), o altă culegere de comentarii juridice publicate sub titlul "The Mind and Faith" (Opinii şi convingeri) şi un bogat Epistolar.

[5] Apud Morton White, *Pragmatism and the American Mind*, New-York, Oxford, University Press, 1973, p. 46.

judecătorii o găsesc, mai curând decât o fac, ceea ce era în profund dezacord cu întreaga sa viziune asupra rolului magistratului. Aderând la o filozofie „radicalmente relativistă şi sceptică"[1], ia ca ţintă principală a criticii sale iusnaturalismul ca apologie a unui principiu juridic universal, a unui „*ought*" absolut şi ca bază a unei justiţii mecanice, în care tot dreptul s-ar obţine prompt şi sigur pe cale logic-deductivă din principiile asumate. Holmes arată de la început că pentru jurist „alte instrumente sunt necesare alături de logică"[2], aceasta din urmă fiind luată în înţelesul de logică formală, aristotelică[3]. Sub impulsul aversiunii sale faţă de formalism – sau de „literalism" cum îl va numi R. Dworkin – Holmes întreprinde, în primul capitol al lucrării sale despre dreptul comun, o cercetare istorică pentru a arăta că primele forme de reglementare juridică sunt înrădăcinate nu în raţiune, ci în pasiune şi răzbunare.

Influenţat şi de darwinism, Holmes adoptă o viziune vitalistă şi evoluţionistă asupra fenomenului juridic. Viaţa îi apare ca luptă, iar rolul instanţelor nu constă în a opri lupta, ci în a supraveghea ca regulile ei să fie respectate, pentru a face ca lupta să fie loială, iar cadrul social deschis oricărei idei. În această luptă, care e legea oricărei realităţi, el preţuieşte inteligenţa care ştie să se orienteze cu precauţie printre obstacolele şi pericolele vieţii, evitând ciocnirile inutile şi risipa de energie.

Convins că dreptul a parcurs o evoluţie lentă, de milenii, Holmes afirmă, conform antiformalismului său, că istoria dreptului nu s-a desfăşurat ca şi cum ar fi fost creată de logician; dreptul n-a evoluat în concordanţă cu un şablon logic. Adoptând o paradigmă explicativă istoricistă şi sociologistă, influenţat şi de succesele cercetărilor de antropologie culturală, din epocă, Holmes susţine că „obiceiurile, credinţele sau necesităţile unei epoci primitive stabilesc o regulă sau formulă. În cursul secolelor obiceiul, credinţa sau necesitatea dispar, dar regula rămâne ... vechea formă primeşte un nou conţinut ..."[4]. Dar dreptul trebuie investigat – după Holmes – nu atât în trecutul, cât în prezentul şi în viitorul său; ca toţi marii filosofi americani ai dreptului din secolul al XX-lea, Holmes va insista asupra finalităţii mai degrabă decât asupra originii dreptului: „adevărata justificare a unei reguli de drept «este ca ea să ajute la atingerea unui scop social pe care îl dorim»"[5]. În acest sens, este cunoscută indignarea pe care i-o provoca obiceiul de a face din vechimea legilor sursa autorităţii lor: „este revoltător – scria Holmes – de a nu avea motive mai bune de a accepta o lege decât faptul că ea a fost stabilită în acel mod în timpul lui Henric al IV-lea"[6]. Holmes a militat susţinut pentru scoaterea dreptului de sub tirania trecutului, asigurând locul cuvenit schimbărilor secolului.

21.1.2. Fără să fie un reformator militant al dreptului, Holmes face loc activităţii creatoare a judecătorului chiar şi când aceasta este involuntară. Ignoranţa este cel mai bun reformator al dreptului – scrie el – subliniind că la nivelul profesional cel mai scăzut, la care legile şi jurisprudenţa sunt vag cunoscute, dreptul se confundă

---

[1] G. Bognetti, *Il pensiero filosofico-giuridico nord americano del XX Secolo*, I fondatori: Holmes, Pound, Cardozo, Istituto Editoriale Cisalpino, 1958, p. 24.

[2] Apud Morton White, *loc. cit.*

[3] La zece ani după acest atac antiformalist lansat de Holmes în The Common Law, John Dewey afirmă că logica a fost "*fons* et *origo malorum* in philosophy" (Apud M. White, *op. cit.*, p. 53).

[4] O.W. Holmes, *The Common Law*, Boston, 1881, p. 5.

[5] H.S. Commager, *op. cit.*, p. 477.

[6] O.W. Holmes, *Collected Legal Papers*, 1921, p. 187.

adesea cu simpla justiţie sau simţul comun; dimpotrivă, erudiţii - făcând din drept un domeniu esoteric - conservă intacte anacronismele şi misterele dreptului comun. În consecinţă, Holmes a respins atât teoria dreptului natural, accesibilă oricărui funcţionar, cât şi teoria istorică a dreptului - din tradiţia lui Savigny - cultivată de erudiţi, reproşând ambelor orientări că nu lasă locul cuvenit activităţii creatoare şi asumării deschise a responsabilităţii în administrarea justiţiei. El arată că judecătorii care invocă principiile dreptului natural sau pe cele ale dreptului istoric eludează orice responsabilitate, considerându-se „agenţi impersonali ai unei necesităţi impersonale"[1]. Doctrina dreptului natural, arată Holmes, era un instrument perfect de concentrare a puterii şi de disipare a răspunderii judecătorului. În context, O.W. Holmes expune în termeni tari concepţia sa: „Viaţa dreptului – afirmă el – nu e plasată sub semnul logicii, ci al experienţei trăite. Sentimentele de necesitate ale timpului, teoriile morale şi politice în vogă, ideea pe care şi-o face, conştient sau nu, despre interesul public şi chiar prejudecăţile pe care judecătorul le împărtăşeşte cu contemporanii lui au jucat un mult mai mare rol decât silogismele în stabilirea regulilor chemate să guverneze oamenii"[2].

Creativitatea activităţii magistraţilor derivă, după Holmes, din caracterul nonmecanic, nondeductiv, al interpretării şi al deciziei judecătoreşti. Holmes este convins că propoziţiile generale nu decid prin ele însele cazurile concrete, ci reprezintă, dimpotrivă, o sursă de incertitudine în drept. Din caracterul liber, neîngrădit de canoane stricte, decurge, în concepţia lui, şi permanenta posibilitate normală de rezolvare în diverse moduri a cazurilor judiciare, fără ca prin aceasta să fie comise erori de logică în raţionamentele asupra datului normativ[3]. Lui îi repugna, totodată, ideea de infailibilitate a magistratului. Asemenea argumente constituie baza concepţiei lui Holmes despre caracterul creativ, chiar „legislativ", al operei judecătorului, concepţie care îl conduce la înţelegerea dreptului ca fiind pur şi simplu „ceea ce instanţele juridice vor să facă respectat". Reluând vechea comparaţie între drept şi adevărat, Holmes arată că aşa cum adevărul este doar ceea ce nu te poţi împiedica să crezi (ceea ce-i răpeşte orice valoare universală), dreptul nu poate fi decât ceea ce instanţele de justiţie nu se pot împiedica să decidă şi prin urmare nu poate dobândi recunoaşterea universală[4]. În contextul acestor idei a formulat Holmes faimoasa definiţie a dreptului ca „predicţie a ceea ce instanţele fac în fapt", definiţie a cărei inadecvare n-a împiedicat-o să devină deviza viguroasei mişcări de idei numită realismul juridic american.

Filosofia dreptului construită de Holmes este pătrunsă de ideile vitalităţii şi ale forţei. În lumina acestora el afirmă că „*ultima ratio* în orice comportament uman, este, dacă privim bine, forţa". Pentru că dreptul emană într-un anumit sens din forţă, Holmes crede că este just ca dreptul să poarte amprenta idealurilor şi a intereselor clasei mai puternice[5]. În ceea ce priveşte atitudinea de adoptat faţă de dreptul existent, Holmes preconizează evitarea poziţiilor extreme care sunt rigida şi inflexibila conservare pe de o parte şi spiritul violent inovator la extrema cealaltă.

---

[1] Concepţia despre rolul minimal al judecătorului a fost cultivată cu osârdie şi de pozitiviştii europeni, care susţineau că un judecător nu are posibilitatea de a alege, întrucât există o regulă clară şi stabilită.

[2] O.W. Holmes, *The Common Law*, p. 1.

[3] Apud G. Bognetti, *op. cit.*, p. 31.

[4] Vezi H.S. Commager, *op. cit.*, p. 476.

[5] *Ibidem*, p. 27.

Împotriva acestei ultime atitudini, în scopul de a tempera zelul reformismului radical, Holmes a spus vorba memorabilă că sunt suficiente câteva minute pentru a doborî un arbore, dar trebuie un secol pentru a-l face să crească.

21.2. Realismul juridic american

Curentul de gândire cu acest nume s-a constituit în S.U.A., în prima jumătate a secolului al XX-lea şi a atins apogeul în anii '30, fiind elaborat în lucrările unor cunoscuţi autori dintre care cei mai reprezentativi sunt Jerome Frank[1], Truman Arnold[2] şi Karl Llewellyn[3].

21.2.1. Stindardul ideologic în jurul căruia s-a format mişcarea realistă din filosofia juridică a fost definiţia – menţionată anterior – dată de Holmes dreptului, anume de „previziune a ceea ce vor face în realitate instanţele". În lumina acestei înţelegeri a dreptului, ceea ce interesează cercetătorul sunt numai faptele, conţinutul legilor devenind neimportant.

Angajat efectiv şi exclusiv în investigarea faptelor juridice, realismul ajunge să conceapă dreptul ca activitate a magistraţilor şi a altor reprezentanţi ai puterii, ca ansamblu al judecăţilor şi al hotărârilor acestora. Realitatea dreptului nu mai constă în esenţă, pentru realişti, în voinţa legiuitorului, ci în deciziile instanţelor. Cum arăta Roscoe Pound în referirile sale critice la realişti, după aceştia „dreptul nu e nimic mai mult decât fac funcţionarii"[4] sau „dreptul este un pretext care acoperă ceea ce e făcut de funcţionari"[5]. Abordarea teoretică este dispreţuită de realişti, pentru că teoria, arătase Holmes, „consideră drepturile şi datoriile ca ceva existent separat şi independent de consecinţele încălcării lor, la care anumite sancţiuni sunt adăugate ulterior. Dar ... o aşa-zisă datorie legală nu e nimic altceva decât o predicţie că, dacă un om comite sau omite un anumit lucru, el va fi făcut să sufere în cutare sau cutare mod prin sentinţa instanţei; şi tot aşa pentru dreptul legal"[6]. Doctrina juridică este astfel concepută pe baze empirice; cum observă Olivecrona, „teoria [realistă] poate de aceea fi numită teoria predictivă a conceptelor juridice"[7]. Realiştii dau curs şi altui îndemn formulat de Holmes, anume de a nu opera cu „forme găunoase ale cuvintelor numai pentru că ele au fost utilizate foarte adesea şi au fost repetate de la un capăt la altul al Statelor Unite. Trebuie să gândim lucrurile nu cuvintele sau, în orice caz, trebuie permanent transpuse cuvintele în faptele pentru care ele stau, dacă vrem să prezervăm realul şi adevărul"[8]. Cu referire la asemenea idei, Olivecrona concluzionează că "poziţia implică: (i) că noţiunile juridice obişnuite sunt himerice; (ii) că e necesar să se continue a se întrebuinţa cuvintele uzuale pentru aceste concepte; (iii) că sensul cuvintelor trebuie să fie redefinit în termenii realităţii lor; (iv) că aceasta înseamnă în termenii activităţii instanţelor"[9].

---

[1] Autor al lucrării Law and the Modern Mind, 1930.

[2] A scris, între altele, The Symbols of Government, 1935.

[3] Autor a numeroase studii între care "A Realistic Jurisprudence – the Next Step", publicat în Columbia Law Review, 1931, (431).

[4] R. Pound, *Giustizia, diritto, interesse*, Societá Editrice Il Mulino, Bologna, 1962, p. 254.

[5] Ibidem, p. 258.

[6] Apud Olivecrona, *op. cit.*, p. 172.,

[7] K. Olivecrona, *Law as Fact*, London, Stevens & Sons, 1971, p. 172.

[8] Apud Olivecrona, *op. cit.*, Ibidem.

[9] K. Olivecrona, *op. cit.*, p. 174.

21.2.2. Realismul juridic american a avut din capul locului caracterul de doctrină eminamente critică la adresa dreptului, ajungând să fie considerat chiar o formă de iconoclastie; el nu va ezita să înlocuiască veneraţia acordată tradiţional legii, cu desconsiderarea totală a rolului ei. Cum dreptul le apare ca fiind voinţa judecătorilor, obiectul principal al operei critice a realiştilor a devenit decizia judecătorească, mai precis imaginea dată deciziei de tratatele de drept, care o prezintă ca aplicare a regulilor de drept la fapte, imagine care, redată simbolic, ia forma: R x F = D.

Contestarea acestei imagini a deciziei judiciare ca ireală este făcută de unii realişti cu accent pe negarea rolului faptelor, iar de către alţii cu accent pe negarea rolului normelor, ceea ce a dus la constituirea a două variante ale realismului juridic: una, care cultivă îndoiala asupra relevanţei faptelor (F) pentru adoptarea deciziilor (D) şi care se numeşte «scepticism factual» sau «realism psihologic», iar alta, care are dubii asupra rolului normelor (R) în adoptarea deciziei (D), variantă care se numeşte «scepticismul regulii».

Argumentele scepticismului factual, furnizate îndeosebi în lucrarea lui Frank şi Arnold, au ca punct de plecare observaţia că „în viaţa reală este totdeauna posibil ca «faptele» la care este aplicată regula să nu corespundă cu realitatea sau să fi fost manipulate de judecător în scopul de a produce un anumit rezultat. Faptele nu există aşteptând cu sfială ca regulile să le fie aplicate; faptele sunt lucruri pe care juriştii şi instanţele le construiesc, nu lucruri pe care ei le găsesc"[1]. O asemenea argumentare nu este desigur fără legătură cu vechea concepţie humeiană despre esenţa credinţei şi a opiniei, conform căreia, în domeniul faptelor, cunoaşterea este un accident fericit, concepţie care se regăseşte şi în mai recenta orientare epistemologică numită „şcoala încărcăturii teoretice a faptelor", după care nu teoriile depind de fapte cum s-a considerat tradiţional, ci, dimpotrivă, faptele depind de teorii; mai precis, faptele în care decupăm noi lumea – care în fond este un continuu – depind de grila mentală cu care o abordează fiecare[2]. Acest punct de vedere asupra cunoaşterii a fost ilustrat şi în filosofia românească interbelică de profesorul Nae Ionescu, care afirma: „ceea ce văd eu în lucru este mai ales ceea ce pun eu în lucru"[3]; iar, cu referire explicită la cunoaşterea metafizică, filosoful român spune că „nu vezi ceea ce este, vezi ceea ce eşti tu"[4] şi mai ales că „nu ştiu ceea ce văd, ci văd ceea ce ştiu"[5]. În lumina unor asemenea idei s-a susţinut că doi oameni cu grile mentale diferite, privind în acelaşi loc, nu văd acelaşi lucru, de unde concluzia – tare – că oamenii cu grile mentale diferite trăiesc în lumi diferite. Este optica numită constructivistă, susţinută cu argumente foarte variate. Gaston Bachelard afirma că însăşi ştiinţa nu corespunde unei lumi de descris, ci unei lumi de construit. Într-adevăr, pentru a constata, trebuie să presupui; în zadar va privi pe pielea sau în gura cuiva cel care nu este medic, căci fie că nu va constata nimic, fie că nu va putea atribui semnificaţia convenabilă la ceea ce eventual vede. Rolul structurilor teoretice prealabile, al programării nervoase, al subiectivităţii fiecărui

---

[1] A.W.B. Simpson, *Invitation to Law*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1988, p. 190.

[2] Pentru pescarul obişnuit cu balta, aceasta este populată cu crap, ştiucă, plătică, oblete, mreană, caras etc., în timp ce locuitorul de la munte cu o grilă mentală mai rară în această privinţă, nu distinge în toată această populaţie a apei decât peşte. Când este însă vorba de arbori şi arbuşti, situaţia este exact invers.

[3] Nae Ionescu, *Istoria logicii – Al doilea curs, 1929-1930*, Tipografia Societatea Cooperativă Oficiul de librărie, Bucureşti, f.a., p. 55.

[4] Nae Ionescu, *Metafizica I*, Bucureşti, 1942, p. 128.

[5] *Ibidem*, p. 151.

individ este dovedit[1]. Pe această bază se poate admite că nu totdeauna când două relatări ale aceloraşi fapte diferă în vreo privinţă, una ar fi cu necesitate mincinoasă. Căci faptele nu sunt decât rareori ce par să fie.

În asemenea idei se înrădăcinează argumentarea scepticismului factual care, contestând obiectivitatea faptelor invocate în instanţe, admite că ele sunt adesea, dacă nu totdeauna, manipulate de judecător pentru a susţine decizia pe care el doreşte s-o adopte. Deci faptele nu sunt daruri ale naturii, ci constructe pe care instanţele le fabrică din materia brută, furnizată de justiţiabili, de martori şi de avocaţi. În consecinţă, conchide scepticismul factual, formula R x F = D, prin care doctrina juridică oficială redă structura deciziei judecătoreşti este greşită, idealizată. Pentru a fi pusă în acord cu realitatea, susţin reprezentanţii realismului psihologic, trebuie înlocuite „faptele" (F), cu „fapte construite de instanţe", formula deciziei devenind R x F.C.I. = D. Nihilismul subiectivist spre care se orientează scepticismul factual este însă nejustificat: căci, dacă este adevărat că orice fapt este o elaborare a datului constatativ cu ajutorul întregii cunoaşteri, cine n-are formaţie juridică neputând distinge între vânzare-cumpărare şi mituire de exemplu, atunci când este vorba de fapte din realitate partea de dat posedă o forţă de presiune. Fără această forţă de constrângere a faptului brut, eroarea ar deveni inexplicabilă[2] şi s-ar instaura domnia formulei „*quot capita, tot sensus*"[3] şi, prin aceasta, confuzia generalizată.

Despre reprezentanţii scepticismului factual, pe care el îl numea determinism psihologic, Roscoe Pound spunea că ei „par să substituie ştiinţa juridică tradiţională cu o ştiinţă psihologică"[4].

21.2.3. Şi mai tipică pentru critica agresivă a dreptului făcută de realişti este cealaltă variantă a acestei mişcări de idei, anume «scepticismul regulii», care vizează să reducă la mai nimic sau chiar să conteste în întregime rolul legilor (R) în adoptarea deciziilor judecătoreşti. Această poziţie hipercritică este promovată prin lucrări ale lui Frank şi, mai ales, Llewellyn. Îndeosebi studiul acestuia din urmă, A Jurisprudence Realist – the Next Step, publicat în 1930, s-a constituit într-un adevărat manifest, furnizând indicaţiile programatice ale scepticismului regulii. Dintre ideile sale care au servit ca premise cercetării realiste a dreptului, conducând la scepticismul regulii, menţionăm primele şase: 1. Dreptul este un fenomen în stare de devenire. 2. Dreptul este un mijloc pentru scopuri sociale. 3. Societatea este într-o stare de flux mai rapidă decât aceea a dreptului. 4. În scopul unei cercetări realiste, juristul ar trebui să privească la ceea ce instanţele şi alţi oficiali fac în realitate nu la ceea ar trebui să facă. Trebuie să fie operat un divorţ, cel puţin temporar între „*is*" şi „*ought*"[5], în studiul dreptului. 5. Analiza ştiinţifică a lui "*is*" trebuie să privească cu

---

[1] În sprijinul acestei optici vin cercetări ştiinţifice demne de încredere. Astfel, psihologul polonez Alfred Korzybski, studiind relaţiile dintre cuvinte, obiecte şi evenimente, ajunge la concluzia că „achiziţiile oamenilor se bazează pe uzul simbolurilor". Korzybski a constatat experimental că un om care suferea de alergie când avea flori în casă, a făcut un violent atac alergic când i s-a adus brusc în cameră un buchet de trandafiri, în ciuda faptului că în acel caz florile erau confecţionate din hârtie (Apud S.I. Hayakava, *Language in Thought and Action*, Harcourt, Brace & World, Inc, New-York, 1964, p. 201).

[2] Vezi Şt. Georgescu, *Epistemologie*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978, cap. 3 - passim.

[3] "Câte capete, atâtea păreri". Terenţiu zicea, în acelaşi sens, *"quot homines, tot sententiae"*.

[4] Apud G. Bognetti, *op. cit.*, p. 100.

[5] "este" şi "trebuie" (să fie).

suspiciune afirmaţia că normele scrise „în cărţi" reprezintă într-adevăr ceea ce fac instanţele şi oficialii. 6. Trebuie egală suspiciune faţă de afirmaţia că normele amintite în mod expres în sentinţe sunt acelea care produc deciziile[1]. Se cere astfel cercetătorului dreptului „să atribuie o minimă importanţă elementelor normative şi conceptuale în decizia judecătorilor[2]. Aşa cum explică amănunţit A.W.B. Simpson, scepticismul regulii implică minimizarea gradului în care normele juridice şi doctrinele sunt capabile să condiţioneze rezultatul unui proces sau pot în realitate s-o facă. Incertitudinea din jurul a ce sunt regulile şi doctrinele şi faptul că raţionamentul juridic, bazat pe autoritate[3] sau pe înţelepciunea simţului comun, conduce la argumente inconclusive, produc în viaţa reală o situaţie în care instanţa adesea - sau poate totdeauna -- are de ales calea de urmat. Realiştii atacă astfel ceea ce ei numesc mitul certitudinii juridice"[4]. Cei care caută şi cred în posibilitatea obţinerii certitudinii în drept sunt ironizaţi de realişti ca dovedind o atitudine infantilă; numai copiii sunt creduli.

De pe această poziţie scepticismul regulii ajunge să trateze referirile la legi, incluse în sentinţele judecătoreşti ca motivare a lor, ca „un fel de vitrină decorată"[5]. În limbaj profesional, afirmă reprezentanţii acestui realism radical, referirile la norme legale sunt mofturi, fleacuri, poză, afectare, adică pretexte menite să inducă în eroare publicul. Căci adevăratele motive care determină judecătorul să adopte o decizie nu sunt legile; există, spun ei, „totdeauna alt factor decât regula care condiţionează decizia"[6]. Aceşti alţi factori care influenţează sau determină decizia instanţei pot fi dispoziţii, dorinţe, prejudecăţi, interese etc.; „conform cu o versiune cam uşuratică a teoriei, acest alt factor (AF) poate fi starea de digestie a judecătorilor"[7]. Convingerea realiştilor este oricum că „explicaţia deciziilor judecătoreşti trebuie totdeauna căutată în alţi factori decât cei oferiţi ca suport al lor"[8], anume trebuie căutată în factori care, neavând statut oficial, sunt inavuabili. Concluzia la care ajung astfel este că formula prin care tratatele de drept redau decizia este ireală, supersimplificată, înfrumuseţată, în realitate trebuind să fie AF (niciodată regula) x F = D. Iar dacă se combină rezultatele celor două variante ale realismului imaginea deciziei judecătoreşti devine AF (niciodată regula) x F.C.I = D, adică alţi factori, aplicaţi la fapte construite de instanţe determină decizia.

21.2.4. Se vede cum, separând starea reală de lucruri de cea ideală, înscrisă în cărţi, realismul juridic american se străduieşte să descrie lucrurile cum se produc ele efectiv, nu cum trebuia să se producă. În acest sens, ei cercetează ce influenţe au în realitate afinităţile politice ale judecătorului asupra sentinţelor sale, căci, după ce scrie în cărţi, nu trebuia să aibă nici una.

Se consideră că una din cauzele principale ale acestui realism radicalizat a fost pericolul ca sistemul juridic american să-şi piardă coerenţa în condiţiile masivei

---

[1] Apud G. Bognetti, *op. cit.*, p. 96-97.

[2] *Ibidem*, p. 96.

[3] Într-adevăr, aşa cum demonstrează şi Ch. Perelman în Law and argument (1980), acelaşi argument sau aceeaşi maximă de drept rostite de un tânăr nu are aceeaşi greutate ca atunci când sunt spuse de un maestru al barei.

[4] A.W.B. Simpson, *op. cit.*, p. 190.

[5] Idem.

[6] Idem.

[7] *Ibidem*, p. 190-191.

[8] *Ibidem*, p. 191.

producţii de procese. S-a constatat că, în vasta mulţime a acestor procese, se pot găsi soluţii care corespund tuturor punctelor de vedere exprimate în controversele juridice, ceea ce face să dispară distincţia dintre decizii corecte şi incorecte, juste şi injuste; „mişcarea realistă poate fi privită în parte ca o reacţie la această stare de lucruri"[1]. Există, desigur, şi alte cauze, cum ar fi contestarea existenţei oricăror standarde obiective de justiţie caracteristică pentru orientările antinaturaliste şi îndeosebi pozitiviste, lărgimea cadrului puterii discreţionare a judecătorului etc.

Critica distructivă a dreptului formulată de mişcarea realismului juridic american nu putea să nu devină ea însăşi obiect de critică severă. O importantă, severă şi consecventă critică este adresată realismului juridic de către Roscoe Pound, întâi într-un amplu studiu[2], publicat în mai multe numere de revistă, în 1938 şi, apoi, în cele mai importante cărţi ale sale[3].

21.2.5. Pound arată, în primul rând, că realismul juridic, ca şi realismul din literatură, „subliniază urâtul şi iraţionalul din viaţă, având tendinţa de a pune în umbră latura ideală a fenomenului juridic"[4]. Realismul juridic duce, continuă Pound, la deprecierea celui mai bun instrument pe care omul a ştiut să-l facă pentru a înfăptui justiţia, adică a dreptului cu normele, principiile şi tehnicile sale.

Ocupându-se predilect de geneza şi interpretarea deciziei judecătoreşti, realiştii ajung să prezinte instanţele ca având puteri nelimitate şi să vorbească de un adevărat absolutism administrativ. Pentru că şi ei admit «o justiţie fără drept», Pound îi compară cu doctrina marxistă despre drept ca mască de moralitate pentru decizii. Realiştii, continuă Pound, „zic că dreptul în sensul juristului e o iluzie şi o superstiţie. Unii îl caracterizează ca ipocrită acoperire a brutalei autoafirmări a unei clase sociale sau economice dominante. Alţii afirmă că e o mască a motivelor care ascunde prejudecăţile sau dorinţele personale ale indivizilor care, într-un moment dat, deţin autoritatea organizării politice a unei societăţi. A postula ceva mai mult în spatele actelor singulare din care se compune activitatea judiciară sau administrativă este rezultatul unei minciuni sau al unei greşeli"[5]. Într-adevăr, unii realişti au afirmat că văd în drept un munte de ipocrizie, a cărui demolare impune crearea unei noi ordini sociale. De aceea Pound nu ezită să califice realismul juridic american, alături de marxism şi de teoria pură a dreptului, ca manifestări ale unui relativism radical, caracteristic unei filosofii a „renunţării". Ceea ce-l nemulţumeşte pe Pound nu e denunţarea unor sentinţe subiective şi arbitrare a căror apariţie nu se poate contesta, ci afirmaţia realiştilor că decizii adoptate după un ansamblu de reguli determinate şi stabile "sunt din punct de vedere psihologic imposibile, pentru că judecătorii nu pot evita ca factori pur subiectivi să nu influenţeze şi câteodată să determine actele lor"[6]. Grav este, deci, arată Pound, nu că realiştii neagă că obţinem obiectivitatea cerută, sau afirmă chiar că nu obţinem nici o obiectivitate, ci că susţin că obiectivitatea nu poate fi obţinută şi că nu trebuie să încercăm s-o obţinem, "pentru că încercarea ar fi numai pretext (pozi, afectare)"[7]. Împotriva acestei

---

[1] Idem.

[2] R. Pound, *Fifty Years of Jurisprudence*, Harvard Law Review, 777, 807-809 (1938).

[3] R. Pound, *Social Control through Law (1942), The Task of the Law (1944) şi Justice according to Law (1951).*

[4] Apud G. Bognetti, *op. cit.*, p. 99.

[5] R. Pound, *Giustizia, diritto, interesse,* Il Mulino, Bologna, 1962, p. 254.

[6] *Ibidem*, p. 255.

[7] Idem.

argumentări, Pound rată că ei operează cu un judecător abstract şi izolat, desconsiderând totodată pregătirea, formarea lui profesională. Pound recunoaşte că există variaţii individuale în activitatea judecătorilor, dar că ele nu au nici pe departe ponderea care li se atribuie, pentru că judecătorii au fost toţi educaţi în tradiţia dreptului şi de la oameni scufundaţi în aceeaşi tradiţie se poate obţine, cum arată experienţa, în esenţă aceeaşi tehnică de a citi şi interpreta lucrurile. Judecătorii crescuţi în aceeaşi tradiţie vorbesc acelaşi limbaj, oricare ar fi substratul economic sau social al condiţiei lor individuale sau temperamentul lor.

Pound constată că dacă juriştii secolului trecut (19) exagerau întrucâtva regularitatea şi previzibilitatea cursului deciziei judecătoreşti, şi efectul de control al preceptelor juridice asupra ei, mulţi jurişti de azi exagerează mult, nu fără justificarea prin ceea ce s-a întâmplat recent în tribunale, elementul personal, subiectiv, arbitrar. Rezultă că în timp ce teoreticieni ai secolului al 19-lea au încercat să elimine din drept ideea de activitate discreţionară a judecătorilor, azi sunt unii care ar vrea să elimine regula[1]. Într-adevăr, legea a ajuns din situaţia de a fi totul în viziunea reprezentanţilor şcolii exegezei textelor, la condiţia de a nu fi nimic mai mult decât paravan, pretext în optica realismului juridic, deşi ambele aceste orientări sunt forme ale pozitivismului juridic.

21.3. Roscoe Pound

21.3.1. Cel care a impus filosofia juridică, obţinându-i respectul cuvenit în universităţile americane, a fost marele jurist şi filosof al dreptului Roscoe Pound (1870-1951). După studii juridice făcute la Harvard şi după câţiva ani de activitate în domeniul practicii administrării justiţiei, Roscoe Pound a devenit profesor la mari universităţi americane – Nebraska, Nordwestern, Yale, Chicago – şi apoi, din 1910, la Harvard, unde este timp de două decenii (1916-1936) decan al celebrei Harvard Law School, după care se ocupă exclusiv de creaţia teoretică[2]. Pound este considerat cel mai de seamă exponent al şcolii sociologice din filosofia americană a dreptului, în cadrul căreia a reluat, dându-i o formă nouă, jurisprudenţa intereselor, ilustrată în secolul anterior de von Ihering. La concepţia acestuia din urmă că dreptul este instrument de conservare a societăţii, Pound adaugă că dreptul trebuie să servească în plus şi mai ales la a face să progreseze civilizaţia societăţii particulare în care operează, iar munca juristului o concepe, cu referire la caracterul ei constructiv, ca „o mereu mai cuprinzătoare şi mai eficace eliminare a risipei şi înlăturare a fricţiunii în stăpânirea bunurilor existenţei – pe scurt, o inginerie socială mereu mai eficace"[3].

Pound respinge şi el atât viziunea iusnaturalistă despre un drept imuabil, cât şi pe cea a şcolii istorice despre o evoluţie spontană a lui şi subliniază cu vigoare că «dreptul trebuie să fie stabil şi totuşi nu poate rămâne imobil», participând cu energie la travaliul intelectual menit să concilieze «exigenţele contrastante ale stabilităţii şi schimbării»[4] . Menit să confere soliditate şi stabilitate ordinii sociale, dreptul este obligat totodată să se adecveze continuu la noi factori care influenţează sau

---

[1] Vezi R. Pound, *op. cit.*, p. 261.

[2] Din bogata operă teoretică a lui Pound, menţionăm The Spirit of Common Law (1921); Social Control through Law (1942); The Development of Constitutional Guarantiees of Liberty (1957); An Introduction to the Pshilosophy of Law (1953); Jurisprudence (1959).

[3] Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law*, NEW-Haven-Yale University Press, 1953, p. 41.

[4] Roscoe Pound, *Giustizia, diritto, interesse*, Il Mulino, Bologna, 1962, p. 7.

determină viaţa socială, „pentru a face faţă la mereu înnoite pericole care ameninţă securitatea socială"[1]. Pound este convins că problema compromisului dintre stabilitatea şi evoluţia dreptului corespunde în alt plan cu aceea a compromisului dintre norme precise prestabilite şi puterea discreţionară a judecătorului[2] sau, în planul problematicii conexe cu natura dreptului corespunde cu problema dacă fundamentul dreptului se găseşte în raţiune sau în voinţă, şi, la limită, dacă dreptul este găsit sau e făcut de judecători, dacă executarea pedepselor trebuie încredinţată organelor judecătoreşti sau trecută în grija organelor administrative etc. El subliniază că în toate aceste formulări „se are în fond a face aproape cu aspecte ale aceleiaşi probleme fundamentale"[3].

21.3.2. În cadrul unei admirabile analize a evoluţiei istorice a scopului dreptului, Pound arată că, o dată cu apariţia lumii suprapopulate, la sfârşitul secolului al 19-lea, promovarea maximei autoafirmări a omului, care fusese în toată epoca modernă scopul dreptului, ajunge să producă mai degrabă decât să aline fricţiuni şi să încurajeze mai mult decât să elimine risipa. Întorcându-şi atenţia de la natura dreptului la scopurile lui „juriştii au început să gândească în termenii nevoilor, ai dorinţelor sau ai aşteptărilor umane mai curând decât în cei ai liberului arbitru. Ei încep să creadă că ceea ce au de făcut nu este doar să egalizeze sau să armonizeze voinţa, ci, dacă nu să egalizeze, cel puţin să armonizeze satisfacerea nevoilor. Ei încep să cântărească, să echilibreze şi să concilieze pretenţii sau nevoi sau dorinţe sau aşteptări cum anterior echilibrau sau conciliau voinţa. Ei încep să se gândească la scopul dreptului nu ca un maximum de autoafirmare, ci ca un maximum de satisfacere a nevoilor. De aici ... prima problemă era a nevoilor de recunoscut – a intereselor de recunoscut şi de asigurat"[4]. În acest mod, devine clar cât de mult sarcina legiuitorilor şi a magistraţilor e una a compromisului şi se înţelege cum armonizării absolute, adecvate în orice timp sau loc, i se substituie un sistem de compromisuri ale intereselor umane în conflict valabil numai acum şi aici[5].

---

[1] Idem.

[2] În această privinţă Pound arată că "în administrarea dreptului nostru tradiţional de origine jurisprudenţială sau doctrinară găsim oportun, dacă nu chiar necesar, să lăsăm o amplă marjă [puterii] discreţionare. Toate tentativele de a restrânge această marjă prin introducerea de reguli rigide şi fixe s-au dovedit zadarnice" (Giustizia (...), p. 260). Pound precizează că, în timp ce normele prevalează în dreptul proprietăţii şi al contractelor, puterea discreţionară a judecătorului e inevitabilă în cauze privind repararea ofenselor atribuabile conduitei culpabile, sau privind reparaţii fără referire la culpă. "Pentru judecătorul chemat să decidă într-o asemenea controversă, legea e un ghid de decizie, un model sau o schemă de decizie" (*Ibidem*, p. 262). Referitor la concepţia lui Pound despre rolul legii, Bognetti arată că răspunsul lui Pound e acesta: "legislaţia este instrument indispensabil pentru dezvoltarea dreptului, dar nu suficient. Într-un sistem care ţine ferm regula «precedentului» şi de altfel nu numai în el, contribuţia unei ştiinţe juridice şi a unei jurisprudenţe dinamice e necesară. *Common Law* s-a dezvoltat aproape integral prin opera judecătorilor ..." (G. Bognetti, *Il pensiero ...*, *op. cit.*, p. 117). Tehnica precedentului îi apare lui Pound ca un foarte util mijloc de obţinere a compromisului care îi stă la inimă: pentru că precedentul leagă şi nu leagă, constrânge şi totuşi acordă libertatea de mişcare (Cf. *Ibidem*, p. 72). Sistemul lui Common Law se poate defini, deci, în sinteză, ca unul al raţiunii empirice: nu norma pusă de o voinţă arbitrară, ci raţiunea, rezemată pe experienţă, trebuie să decidă controversa (Ibidem, p. 71).

[3] R. Pound, *Giustizia ...*, *op. cit.*, p. 7-8.

[4] R. Pound, *An Introduction ...* , *op. cit.*, p. 42.

[5] *Ibidem*, p. 44-45 passim.

Rezultatul este că dreptul trebuie evaluat totdeauna în baza rezultatelor pe care le produce, nu în baza eleganţei structurii sale interne[1].

21.3.3. În lumina tuturor acestor idei, Pound ajunge la convingerea că ştiinţa juridică de azi trebuie să înceapă cu o teorie a intereselor. El crede în plus că ce e dreptul se poate scoate din experienţă; în acest scop trebuie verificat exact care pretenţii sau dorinţe sau interese au făcut sau fac presiune asupra instanţelor pentru recunoaşterea şi satisfacerea lor şi în ce măsură au fost recunoscute şi garantate. Pound clasifică aceste interese în individuale, publice şi sociale. Într-o listă sau inventar al intereselor sociale, pe primul loc trebuie plasat interesul social pentru siguranţa generală, care poate lua multe forme: într-o formă simplă el e redat prin maxima că binele public e legea supremă. În epoca modernă, el a fost completat cu interesul social la siguranţa tranzacţiilor şi a achiziţiilor; cu referire la regulile proprietăţii Pound opinează că „e o solidă aserţiune că e mai bine ca dreptul să fie stabilit mai curând decât să fie stabilit în mod just"[2], subliniind astfel importanţa principiului „*stare decisis*".

Urmează, în listă, interesul social la siguranţa instituţiilor sociale, impunând protecţia valorilor domestice, a căsătoriei, a instituţiilor politice, economice, culturale etc. Pe al treilea loc trebuie pus interesul social pentru morala comună, iar pe al patrulea interesul social la conservarea resurselor sociale, în sensul că bunurile existente nu trebuie risipite „pentru că toate pretenţiile, nevoile, dorinţele oamenilor nu pot fi satisfăcute, dată fiind infinitatea dorinţelor individuale şi limitatele mijloace naturale pentru a le satisface ... şi că acte sau moduri de comportare care tind să distrugă sau să reducă fără necesitate aceste bunuri, trebuie reprimate"[3]. Este vorba de legile protecţiei mediului, ale irigaţiei, ale vânătoarei, ale cheltuirii minereurilor, a gazelor, a petrolului etc., care tind progresiv să restrângă *ius abutendi* şi chiar *ius utendi* al proprietarilor. Acelaşi interes social implică şi protecţia şi educaţia copiilor, a dependenţilor, a etniilor şi a raselor, alcătuind interesul social la conservarea patrimoniului uman al societăţii.

În al cincilea rând este interesul social la progresul general – economic, politic, spiritual, cu exigenţa conexă ca ingineria socială să fie ameliorată permanent.

Ultimul şi prin anumite aspecte mai important decât toate, în concepţia lui Pound, este interesul social la viaţa individuală, implicând cerinţa ca „fiecare individ să poată trăi o viaţă umană după standardele societăţii; este pretenţia ca nevoile individuale, dacă nu pot fi satisfăcute toate, să fie cel puţin până unde e raţional posibil şi până la un minim uman"[4]. Pound menţionează, plasându-se pe linia de gândire a lui Kant şi Stammler, că aceste cerinţe „sunt derivate dintr-o «lege de

---

[1] Cf. G. Bognetti, *op. cit.*, p. 59. «Sistemele juridice cunosc perioade în care ştiinţa juridică degenerează – scrie Pound. Sistemul decade în tehnicism, jurisprudenţa ştiinţifică devine jurisprudenţă mecanică», adică, explica Pound, «nu mai ştie să refacă principiile pentru a adecva regulile la cazuri», ci ia regulile ca şi cum ar fi «forme fixe şi ultime». Discursul juridic se pietrifică şi se anchilozează pierzând contactul cu realitatea vie. Ceea ce e necesar azi e «o ştiinţă juridică pragmatică, sociologică», care ar consta în esenţă în «a plasa factorul uman în poziţia centrală şi a împinge logica la rolul ce i se cuvine, acela de instrument» (apud G. Bognetti, *op. cit.*, p. 59-60).

[2] R. Pound, *Giustizia ...*, p. 307.

[3] R. Pound, *op. cit.*, p. 314.

[4] *Ibidem*, p. 325.

egală libertate»"[1], explicând că este interesul societăţii de a veghea cu ajutorul dreptului ca voinţa individului să nu fie subordonată voinţei arbitrare a altora, că, deci, „dacă voinţa unuia trebuie supusă aceleia a altuia prin forţa organizării politice a unei societăţi, aceasta nu trebuie făcută în mod arbitrar, ci cu un fundament raţional, pe care persoana constrânsă, dacă e raţională, îl va putea înţelege"[2].

Interesele publice sunt legate de viaţa organismului politic statal: sunt interese ale statului ca entitate juridică şi ca tutore al ordinii sociale.

Ca interese individuale există interese de personalitate – relative la conservarea integrităţii corporale, a onoarei, a reputaţiei, a libertăţii, etc.; interese privind relaţiile familiale; interese materiale – privind proprietatea, succesiunea, libertatea întreprinderilor şi a contractelor etc.

21.3.4. Dispunând de o asemenea „schemă de interese" precum şi de "tabla de valori", aşa cum este ea edificată în munca şi în locul în care acţionează, instanţele pot realiza dreptul care vizează că prin intermediul delimitărilor şi al compromisurilor de interese individuale „să dea curs unui mare număr de interese sau acelora care au cea mai mare importanţă pentru civilizaţia noastră ..."[3]. Dar Roscoe Pound precizează că utilizarea grilei de interese obţinută prin cercetarea realităţii sociale „nu înseamnă că fiecare pretenţie, experienţă, dorinţă, afirmate de fiinţele umane, trebuie să fie clasificate o dată pentru totdeauna şi pentru orice scop în una din aceste trei categorii. Pentru unele scopuri, şi în conexiune cu probleme determinate, este oportun a considera o anume pretenţie dintr-un punct de vedere, pentru alte scopuri sau în alte conexiuni convine a considera aceste pretenţii sau acest tip de pretenţii din alte puncte de vedere. Când trebuie să judecăm sau să evaluăm pretenţii în relaţie cu alte pretenţii trebuie să fim atenţi să le comparăm pe acelaşi plan. Dacă considerăm una ca interes individual şi alta ca interes social e posibil să decidem problema în prealabil, tocmai prin modul de a o pune"[4].

Pound ia ca exemplu cazul învoielii dintre patronii unei reţele de mari magazine şi lucrătorii lor de a-i plăti pe aceştia din urmă numai prin bunuri-mărfuri ale magazinelor. Pentru ca judecătorul să găsească un compromis acceptabil, el trebuie să trateze cauza ca un conflict între interesul social pentru respectarea contractelor şi interesul, de asemenea social, la siguranţa generală sau interesul social la viaţa individuală şi nu între interesul social al respectării contractelor şi interesele individuale ale personalităţii care n-ar mai lăsa nimic de decis. De aici concluzia lui Pound că „în general, dar nu întotdeauna, pentru a compara pretenţii şi interese e oportun a le pune în formă mai generalizată, ca interese sociale ..., adică de a include interesele individuale în interesele sociale şi a le judeca ca atare"[5], metodă tipică pentru ingineria socială[6]. Dreptului i se cere să dea rezultatele maxime pentru

---

[1] *Ibidem*, p. 326.

[2] *Ibidem*, p. 327-328. În context, Pound pune problema „efectelor rele ale represiunii".

[3] *Ibidem*, p. 333.

[4] *Ibidem*, p. 282.

[5] *Ibidem*, p. 283-284.

[6] Pound arată că "inginerul e judecat după ceea ce face. Munca sa e judecată după adaptarea ei la scopurile în vederea cărora e făcută şi nu după conformitatea ei la o oarecare formă ideală a unui plan tradiţional. Noi concepem ... acelaşi lucru despre jurist, despre judecător şi despre legiuitor. În acest fel, ajungem să studiem ordinea juridică, în loc să discutăm despre natura legii. Gândim la interese, revendicări, exigenţe, nu la drepturi; la ceea ce noi avem de protejat şi de satisfăcut şi nu exclusiv la instituţiile prin care am căutat să

întreaga schemă de aşteptări ale omului în societatea civilă, cu un minim de dezacord, de ciocnire, de conflict şi de cheltuială. El are sarcina practică de a face oamenii capabili să trăiască împreună în societatea civilă. Ceea ce s-a demonstrat cel mai bine că dreptul e capabil să facă „a fost realizarea unui compromis grosier între aşteptări contrastante susţinute *in bona fide*, cu convingere sau încredere în justeţea lor intrinsecă, de grupuri puternice sau indivizi insistenţi". De aici convingerea lui Pound că, într-o ordine socială complexă cu o economie dezvoltată, rezolvarea juridică a controverselor nu poate funcţiona cu uniformitate şi predictibilitate.

21.3.5. Sub presiunea unor critici, Roscoe Pound a recunoscut în lucrări elaborate la senectute că în clasificarea trihotomică a intereselor este ceva arbitrar şi că unele postulate juridice, formulate anterior de el, au devenit inadecvate.

Mesajul filosofiei sale stă în neîncrederea în existenţa vreunei metode prin care să se atribuie o importanţă intrinsecă, fixă, variatelor interese în aşa fel încât o formulă absolută să garanteze că poate face să prevaleze interesele cu cea mai mare greutate intrinsecă. „Eu sunt sceptic în privinţa posibilităţii unei judecăţi absolute"[1], scrie el, care să furnizeze o soluţie pentru toate locurile şi pentru toate timpurile. Treaba judecătorului este să recunoască şi să perceapă ceea ce i se prezintă ca unuia care protejează interesele sociale cât mai mult îi este în putinţă, păstrând între ele un echilibru şi o armonie care este compatibilă cu protejarea tuturor acestora.

protejăm şi să satisfacem, ca şi cum aceste instituţii ar fi lucruri ultime existând prin ele însele" (Interpretations of Legal History, apud H.S. Commager, L'esprit Américain, Paris, PUF, 1965, p. 467.

[1] R. Pound, An Introduction ..., p. 46.

22. Teoria dreptului obiectiv sau pseudopozitivismul

O teorie juridică socotită radical realistă, numită de însuşi autorul ei teoria obiectivă a dreptului, a fost creată de savantul francez Léon Duguit[1] (1859-1928). Ea se constituie într-o variantă a filosofiei dreptului, în ciuda faptului că, asemenea oricărui pozitivism, se declară a fi o construcţie antimetafizică, pur ştiinţifică.

22.1. Doctrina lui Duguit se raportează într-un mod particular la pozitivismul juridic în sensul că împărtăşeşte anumite idei cu acesta, îndepărtându-se însă în unele privinţe până la a susţine idei contrare. Astfel, Duguit are în comun cu pozitivismul cultul faptului[2], însoţit de un dispreţ declarat faţă de abstracţii şi speculaţii, adică de concepte ale metafizicii pure[3], despre care crede că ţin de domeniul incognoscibilului, putând servi la construirea unui sistem religios sau a unei opere poetice, dar care rămân străine unei ştiinţe pozitive. Duguit menţine, de asemenea, separarea strictă a dreptului de morală şi acordă prevalenţă datoriilor în raport cu drepturile, dar respinge *de plano* conceperea dreptului ca emanaţie a voinţei, fie ea şi voinţa statului, intrând în contradicţie cu toţi pozitiviştii. Tocmai pentru că porneşte de la pozitivism şi ajunge la concluzii care sunt complet opozabile acestuia, doctrina creată de Léon Duguit a fost numită şi pseudopozitivism.

22.1.1. Între construcţiile care trebuie demolate, Duguit rânduieşte dreptul individului, dreptul subiectiv, pe care-l respinge ca "pură ipoteză", ca "afirmaţie tipic metafizică, deloc realitate". Despre teoria dreptului natural care a promovat dreptul

---

[1] Duguit este autor al unei opere întinse şi originale din care fac parte: "Études de Droit public". I "L'État, le Droit objectif et la loi positive" (1901) II "L'État, les gouvernants et les agents" (1903). "Les transformations générales du Droit privé depuis le Code Napoleon" (1912); "Les transformations générales du Droit public" (1915); "Traité de Droit constitutionnel", 5 volumes (1921-1925) etc.

[2] "Să adaptăm teoriile juridice la fapte şi nicidecum faptele la teoriile juridice" - afirmă Duguit (L'État, le Droit objectif et la loi positive, vol. I, Paris, Ancienne Librairie Thorin et Fils, 1901, p. 241).

[3] În Prefaţa la ed. a 3-a a Tratatului de Drept constituţional, care marchează starea finală a gândirii sale, Duguit scrie: "Persist a crede că observaţia şi raţionamentul asupra datelor observaţiei sunt singurele instrumente de investigaţie pe care omul le posedă pentru a ajunge să descopere mica parte de adevăr care îi e permis s-o cunoască. Persist a crede că în domeniul Dreptului nu se poate ajunge la soluţii totodată practice şi juste decât îndepărtând din el toate conceptele *a priori* şi toată dialectica vană care tinde a se asocia aici. Persist a crede mai ales că toate construcţiile care s-a străduit să fie edificate în Dreptul public şi în Dreptul privat asupra conceptelor *a priori* de drept subiectiv şi de subiect de drept sunt năruite. Eu am un profund respect pentru credinţele religioase sincere; admir reveriile metafizice redate într-un limbaj frumos; dar atât unele cât şi celelalte n-au nimic de făcut pentru descoperirea adevărului pozitiv" (L. Duguit, *Traité de Droit constitutionnel*, 3ème éd., Vol. I, loc. ed., 1927, p. 107).

individului, Duguit afirmă că a venit la vremea ei îndeplinind un rol istoric pozitiv, dar că, fiind falsă, s-a perimat. Teoria dreptului natural are meritul de a fi permis limitarea atotputerniciei statului, adică limitarea arbitrariului în administraţie şi în justiţie; codurile noastre pozitive şi chiar Codul civil german au fost redactate sub influenţa acestei concepţii - admite Duguit. Dar, crede el, această doctrină a drepturilor naturale, individuale nu e mai puţin falsă şi contrară nevoilor şi aspiraţiilor societăţilor moderne. "Ea e falsă în sine pentru că porneşte de la ipoteza nedemonstrată şi nedemonstrabilă a omului natural şi izolat, pentru că ea vede în societate un fapt secundar şi voluntar, când societatea e un fapt primar şi spontan, pentru că ea nu sesizează decât un singur element al naturii umane, elementul individual; or omul este totodată individual şi social şi aceste două caractere sunt absolut inseparabile şi formează însuşi omul"[1]. Duguit socoteşte, în consecinţă, că teoria iusnaturalistă este o teorie individualistă de factură metafizică, incapabilă să fecundeze dezvoltarea ştiinţei şi a filosofiei juridice.

22.2. Esenţa concepţiei lui Duguit despre drept este ideea că dreptul e obiectiv, ni se impune din afară. El crede cu tărie că "există o regulă de drept superioară şi individului şi statului, superioară guvernanţilor şi guvernaţilor, care se impune şi unora şi altora"[2]. Léon Duguit combate sistematic ideea - atât de înrădăcinată în filosofia germană posthegeliană a dreptului - că dreptul ar fi emanaţia statului ca personalitate juridică.

Pare paradoxal că Léon Duguit repudiază teoria dreptului subiectiv, deşi el nu admite ca singură realitate umană decât individul, denunţând cu fervoare, ca simple ficţiuni, grupurile corporative şi pretinsa lor realitate distinctă de cea a indivizilor. "Nu există decât indivizi şi pretutindeni indivizi, fără a fi nevoie să se recurgă la ficţiunea personalităţii [juridice][3]. Dar fiinţa umană individuală se concepe ca solidară cu semenii, ceea ce înseamnă că fiecare se crede util altora şi nu se poate lipsi de sprijinul celorlalţi.

Deci omul este în acelaşi timp individual şi social şi aceste două caracteristici inseparabile ale conştiinţei şi ale voinţei lui se fecundează şi se fortifică reciproc, sunt nu contra -, ci co-variante. Asociat, omul se simte cu atât mai om[4]; şi convers: "gradul de integrare socială depinde de gradul de individualizare"[5]. Duguit vede în solidaritatea oamenilor "elementul fundamental al coeziunii sociale în societăţile moderne foarte civilizate"[6].

Din asemenea premise, Duguit trage concluzia că solidaritatea oamenilor este un fapt prim şi că acest fapt real al solidarităţii este fundamentul dreptului. Dreptul devine, astfel, el însuşi un fapt social derivat din solidaritate care este, pentru Duguit,

---

[1] L. Duguit, *L'État, le Droit objectif et la loi positive*, vol. I, Paris, Ancienne Librairie Thorin et Fils, 1901, p. 143.

[2] *Ibidem*, p. 12.

[3] *Ibidem*, p. 62. "Acele pretinse persoane juridice - continuă el - [sunt] pură ipoteză, simplă metaforă". Este cunoscută butada lui Duguit că "nimeni n-a dejunat cu o personalitate morală". Autorul francez a fost convins că prin asemenea precizări înlătură "lungi şi vane controverse asupra personalităţii juridice" (Ibidem, p. 19).

[4] "Să nu ni se spună că individualitatea se pierde în grupurile corporative; e marea eroare a şcolii liberale. Dimpotrivă, individualitatea creşte" (*op. cit.*, p. 62).

[5] L. Duguit, *op. cit.*, p. 47.

[6] L. Duguit, *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, 2ème édition revue, Paris, Alcan, p. 27.

sursa reală a regulilor de drept şi a instituţiilor juridice. "Solidaritatea, scrie el, implică direct existenţa regulilor, cu adevărat reguli de drept, care se impun tuturor, guvernanţi şi guvernaţi, superioare atât unora cât şi altora. În consecinţă, când guvernanţii formulează o regulă de drept într-o lege pozitivă, ei nu creează această regulă de drept, care e anterioară şi superioară lor; ei nu pot decât s-o constate"[1].

22.2.1. În legătură cu eterna problemă "ce este dreptul"[2] şi cu alte afirmaţii vechi a căror valoare pozitivă nu s-a putut stabili, Duguit constată "existenţa unei ştiinţe a cărei literatură este considerabilă şi în care nu există acord pentru a-i preciza obiectul, pentru a-i determina domeniul"[3]. El găseşte explicaţia acestei situaţii în împrejurarea că domeniul dreptului a rămas încurcat de noţiuni de tip pur metafizic, din care cauză nu s-a putut aplica în studiul problemei juridice "o metodă cu adevărat şi exclusiv realistă. A elimina tot ce nu e un fapt constatat în mod direct, a elimina mai ales noţiunea pur metafizică de drept subiectiv, adică puterea unei voinţe de a se impune ca atare altor voinţe[4], iată condiţia indispensabilă pentru a determina practic şi pozitiv domeniul dreptului"[5]. Duguit va dezvolta o concepţie net antivoluntaristă, concepând dreptul ca "regulă superioară oricărei voinţe individuale, ca lege supremă a voinţelor, a tuturor voinţelor"[6]. El este convins că toate concepţiile juridice tradiţionale, atât cea despre drept ca putere de a porunci deţinută de stat ca personalitate morală, cât şi cea opusă, despre dreptul natural inalienabil şi imprescriptibil al individului, derivă din aceeaşi metafizică subiectivistă pe care îşi propune s-o depăşească definitiv printr-o teorie realistă a dreptului obiectiv.

În centrul filosofiei juridice adoptată de Duguit stă ideea că dreptul este, în fond, un fapt social guvernat de legea solidarităţii.

22.2.2. Spre deosebire însă de alţi reprezentanţi ai solidarismului, grupaţi în şcoala sociologică din filosofia dreptului, Léon Duguit concepe solidaritatea în mod tipic pozitivist - ca fapt, nu ca valoare - scoţând-o complet din sfera moralei. În acest sens el se pronunţă cu deplină claritate: "Noi nu zicem: omul trebuie să coopereze la solidaritatea socială pentru că această cooperare este bună în sine; ci [că] omul trebuie să coopereze la solidaritatea socială pentru că e om şi pentru că, ca atare, el nu poate trăi decât prin solidaritatea socială. Cooperarea la solidaritatea socială nu ne apare într-adevăr ca o datorie, ci ca un fapt ... Noi nu zicem: orice act de cooperare la solidaritatea socială este bun în sine. Este el bun? Este el rău? Problema nu e asta. Ea este de altfel imposibilă [de rezolvat] în ştiinţa pozitivă. Noi zicem: orice act

---

[1] L. Duguit, *L'État, le Droit objectif et la loi positive*, p. 423.

[2] În debutul cărţii sale Tratat de Drept constituţional, Duguit se întreabă dacă dreptul "trebuie conceput ca o regulă de conduită impunându-se omului trăitor în societate sau ca o putere aparţinând anumitor voinţe umane. Dacă dreptul e o regulă de conduită, care sunt fundamentul, obiectul, întinderea şi sancţiunea acestei reguli? Se impune ea tuturor oamenilor unui grup social determinat, celor care se numesc guvernanţi precum şi guvernaţilor?" (Traité de Droit constitutionnel, 3e éd., vol. I, p. 5-6).

[3] L. Duguit, *Traité de Droit Constitutionel*, 3e éd., vol. I, p. 5-6.

[4] "Noi nu putem admite ca voinţa guvernanţilor să fie superioară voinţei indivizilor. Nu există decât voinţe individuale egale între ele şi prin urmare una din ele nu se poate impune altei voinţe în virtutea unei superiorităţi care nu există. Ceea ce s-a numit voinţa de grup nu e decât o sumă de voinţe individuale" (L'État, le Droit objectif..., p. 365).

[5] L. Duguit, *op. cit.*, p. 5.

[6] L. Duguit, *L'État, le Droit objectif* ..., p. 376.

de cooperare, sau mai exact orice act emanat de o conştiinţă individuală, determinat de un scop de cooperare la solidaritate are o valoare pe care o putem califica de socială şi acest act se impune atunci respectului tuturor"[1]. Conformarea la solidaritate n-ar fi deci o regulă morală[2], ci o regulă de drept. Insistând în contestarea oricărei valori morale a solidarităţii în care se fundează dreptul, Duguit afirmă că această solidaritate nu are nimic imperativ; ea nu e poruncită: ea se impune omului prin înţelegerea utilităţii, chiar a necesităţii ei. Solidaritatea nu e datorie, precum caritatea, ci este un fapt. De aceea, "doctrina solidarităţii nu porunceşte; ea constată că în fapt oamenii sunt solidari unii cu alţii"[3], pentru a putea trăi. Deci conformarea la solidaritate nu e o regulă morală, ci o regulă de drept. Pentru a trăi, toţi indivizii nu au şi nu pot avea decât un scop: să trăiască conform cu solidaritatea.

Din acest fapt că omul nu poate trăi decât prin solidaritate tragem concluzia, scrie Duguit, că orice act care tinde să realizeze solidaritatea se impune respectului corpului social. Invers, fiecare trebuie să se abţină de la orice act contrar solidarităţii sociale. Regula fondată pe conceptul de solidaritate socială este într-adevăr regulă de drept şi această regulă de drept este obiectivă, pentru că ea vine din afara indivizilor şi a statului. Regula de drept se impune statului, adică indivizilor învestiţi cu putere, aşa cum ea se impune tuturor indivizilor. Statul o constată, îi organizează sancţionarea practică, dar n-o creează: el este supus regulii de drept[4]. Trebuie recunoscută în aceste cuvinte o pledoarie pentru domnia legii caracteristică statului de drept.

22.2.3. Cu privire la activitatea legislativă a statului, Duguit precizează că este ansamblul actelor prin care guvernanţii constată o regulă de drept obiectiv. Legea pozitivă se defineşte deci ca o regulă de drept obiectiv, constatată în mod oficial. "Dacă, deci, legea se impune respectului, aceasta nu e pentru că ea emană de la cutare organ, individ sau grup de indivizi, ci numai pentru că şi când ea e expresia unei reguli de drept [obiectiv]. Orice act care nu e constatarea unei reguli de drept şi creează o pretinsă regulă de drept pozitiv este, logic, un act arbitrar, fără valoare: nimeni nu e obligat să i se supună. Guvernul a ieşit din puterea sa şi actul pe care l-a făcut fără putere juridică"[5]. Dacă îl impune cu forţa, explică Duguit, această forţă va fi ilegitimă şi orice forţă care îi va fi opusă va fi, dimpotrivă, legitimă. E un act de opresiune şi orice individ are dreptul de a se opune injustiţiei. Concluzia lui Duguit este că legea pozitivă însăşi este drept obiectiv, nu drept subiectiv.

---

[1] L. Duguit, *L'État, le Droit objectif et la loi positive* ..., p. 104. "Orice societate e o solidaritate; orice regulă de conduită a oamenilor trăind în societate **porunceşte** să coopereze la această solidaritate" (*Ibidem*, p. 99).

[2] L. Duguit socoteşte ca morale conceptele de caritate şi de fraternitate, care sunt practicate pentru că "se zice că e bine".

[3] L. Duguit, *L'État, le Droit objectif* ..., p. 24. "Dacă omul vrea să trăiască, el nu poate trăi decât acţionând conform legii solidarităţii. Solidaritatea nu e o regulă de conduită, ea e un fapt, faptul fundamental al oricărei societăţi umane. Ea nu e un imperativ pentru om, dar dacă omul vrea să trăiască, cum el nu poate trăi decât în societate, el trebuie să conformeze actele sale solidarităţii sociale" (Idem).

[4] Vezi, *Ibidem*, p. 121-122. Duguit consideră ilogică doctrina juridică, susţinută de Ihering şi Jellinek, conform căreia "dreptul e ceea ce vrea statul", subliniind că statul nu poate fi logic obligat de regulile de drept cărora tocmai el, şi numai el, le dă viaţă" (*Ibidem*, p. 122).

[5] L. Duguit, *op. cit.*, p. 424.

22.2.4. Pentru a clarifica mai bine locul şi rolul activităţii legislative a statului, juristul francez disociază înăuntrul legii juridice pozitive între o parte normativă şi o parte constructivă a ei[1]. Partea normativă rezidă în aceea că în orice lege există o normă juridică, care este imperativă. "Dar e sigur, arată Duguit, că cele mai multe din legile moderne conţin nu numai constatarea expresă sau tacită a unei reguli de drept, ci şi ceea ce noi numim parte constructivă, adică un ansamblu de măsuri luate pe cale generală şi destinate a asigura realizarea regulilor de drept. Sunt dispoziţii artificiale în sensul că ele sunt o creaţie a legiuitorului"[2]. Duguit nu omite să arate că această parte constructivă nu e un element esenţial al legii[3], ba chiar "nici un element necesar al legii[4]. În concepţia lui Duguit, legea pozitivă, ca şi dreptul obiectiv pe care-l constată şi pe care tinde a-l realiza, creează nu drepturi subiective ci puteri şi datorii obiective[5].

Duguit repetă neobosit că legile juridice se impun guvernanţilor cu aceeaşi rigoare ca şi celor guvernaţi. Ele îi obligă la aceleaşi acţiuni: să nu facă nimic care aduce atingere solidarităţii sociale. Ele le prescriu aceeaşi datorie: să facă toate actele pe care au posibilitatea de a le face şi care sunt apte să sporească solidaritatea socială. Aceste obligaţii sunt chiar mai întinse pentru guvernanţi care au posibilităţi de acţiune mai mari.

În concepţia lui Duguit, legile nu sunt menite să exprime şi să organizeze forţa statului, ci, dimpotrivă, s-o limiteze; legile n-au valoare, scrie el, decât dacă permit "să limiteze pozitiv şi negativ puterile guvernanţilor, ale statului, să determine lucrurile pe el e obligat să le facă şi lucrurile pe care el nu le poate face"[6]. Dreptul derivat din solidaritate determină deci obligaţiile pozitive şi negative ale statului. Iar actele statului, ale guvernanţilor nu sunt legitime decât dacă sunt conforme cu legile.

22.3. În construcţia teoriei sale a dreptului obiectiv, Léon Duguit reia şi radicalizează accentuarea importanţei datoriilor în raport cu drepturile, scop în vederea căruia operează substituirea ideii de drept prin cea de funcţie socială. În aversiunea sa faţă de conceptul "metafizic" al dreptului subiectiv, Duguit afirmă că "omul nu are drepturi; colectivitatea nu are cu atât mai mult. Dar orice individ are în societate o anumită funcţie de îndeplinit, o anumită treabă de executat. Şi aceasta este tocmai fundamentul regulii de drept care se impune tuturor, mari şi mici, guvernanţi sau guvernaţi"[7]. Pentru a arăta cum această viziune nouă "realistă şi socialistă" transformă radical toate conceptele juridice, Duguit ia două exemple: libertatea şi proprietatea.

---

[1] Ideea se găseşte şi la François Gény care distinge în cadrul legii între "dat" şi "construit" şi oarecum şi la Hart care vorbeşte de reguli primare şi reguli secundare.

[2] L. Duguit, *op. cit.*, p. 560. E vorba de faptul că legiuitorul "făcând o lege pozitivă, nu se limitează la a formula o regulă de drept, ci ia măsuri pentru a-i asigura respectul şi organizează un aparat destinat a preveni sau reprima violarea normei juridice, sau pentru a repara consecinţe care pot rezulta din această violare. Aceste măsuri se adresează mai ales agenţilor guvernamentali şi ele constituie partea constructivă a legii" (L'État, le Droit objectif ..., p. 427).

[3] Idem.

[4] *Ibidem*, p. 543. Duguit admite că există legi care nu conţin nici o dispoziţie constructivă; în dreptul roman ele sunt numite *leges imperfectae*.

[5] Vezi Duguit, *op. cit.*, p. 612. Vezi şi p. 616.

[6] *Ibidem*, p. 121.

[7] L. Duguit, *Les transformations du droit public*, 3ème tirage, Armand Colin, 1925, p. 19-20.

Libertatea este definită, în sistemele individualiste, [ca] dreptul de a face tot ce nu dăunează altuia şi prin însăşi aceasta *a fortiori*, dreptul de a nu face absolut nimic. În concepţia modernă, libertatea nu mai e acelaşi lucru. Orice om are o funcţie socială de împlinit şi, în consecinţă, datoria socială de a o împlini; "el nu poate să nu îndeplinească această funcţie, să nu execute această treabă, pentru că din abţinerea lui ar rezulta o dezordine sau, cel puţin, un prejudiciu social. Pe de altă parte, toate actele pe care le va face contrar funcţiei care îi incumbă vor fi socialmente reprimate. Dar invers, toate actele pe care le va face pentru a îndeplini misiunea, care e a sa în baza locului pe care-l ocupă în societate, vor fi socialmente protejate şi garantate"[1]. Omul are şi datoria de a dezvolta cât mai complet posibil individualitatea sa fizică, intelectuală şi morală, pentru a îndeplini această funcţie cât mai bine posibil, şi nimeni nu poate împiedica această liberă dezvoltare. Omul nu are însă împuternicirea de a rămâne inactiv, de a împiedica el însuşi libera dezvoltare a individualităţii sale; el nu are dreptul la inactivitate, la lene. Guvernanţii pot interveni pentru a-i impune munca, pot chiar să i-o reglementeze, căci guvernanţii nu fac atunci decât să-i impună obligaţia de îndeplinit, adică funcţia socială care-i incumbă".

După aceeaşi schemă tratează Duguit proprietatea, care nu mai e dreptul intangibil, absolut pe care deţinătorul unei avuţii îl are asupra acesteia, ci este o funcţie socială, anume aceea de a contribui prin avuţia pe care o deţine la prosperitatea şi măreţia întregii societăţi. Câtă vreme proprietarul îşi îndeplineşte această funcţie, actele sale de proprietar sunt protejate. Dacă însă nu-şi îndeplineşte funcţia, lăsând casa să cadă în paragină sau terenul să se transforme în pârloagă, intervenţia guvernanţilor de a-l constrânge să-şi îndeplinească funcţia, folosindu-şi avuţia conform cu destinaţia sa, este legitimă.

În această optică, guvernanţii n-au câtuşi de puţin un drept subiectiv de putere publică, ci au datoria de a organiza, gestiona, controla servicii publice. Duguit înlocuieşte noţiunea de suveranitate cu cea de serviciu public, care devine astfel esenţa dreptului public[2]. Actele statului se impun în această concepţie, numai dacă vizează crearea şi controlul funcţionării serviciilor publice.

22.4. Încălcând propriile declaraţii antimetafizice, Duguit a nutrit iluzia că prin doctrina sa a reuşit să stabilească un sistem definitiv al ştiinţei juridice. I s-a reproşat că a făcut concesii conceptualismului pe care îl condamnase programatic ca manifestare a scolasticii, a gândirii speculative, metafizice[3]. Filosofia juridică a lui Duguit

---

[1] L. Duguit, *Ibidem*, p. 24-25.

[2] "La fel cum nu mai există drepturi, ci funcţii sociale, la fel «Statul e mort»; nu mai există decât serviciu public. Legea care odinioară era «ordin al voinţei suverane a naţiunii unite» este acum un simplu statut, reglând organizarea unui serviciu centralizat sau nu" (Daniel Essertier, *op. cit.*, p. 421). Duguit are curajul să demoleze sursa cea mai des invocată a dreptului, anume suveranitatea (a monarhului, a parlamentului, a poporului), scriind textual: "astfel noţiunea de serviciu public vine să înlocuiască pe aceea de suveranitate. Statul nu mai e o putere suverană care porunceşte: el e un grup de indivizi deţinând o forţă pe care ei trebuie s-o întrebuinţeze pentru a crea şi gestiona servicii publice. Noţiunea de serviciu public devine noţiunea fundamentală a dreptului public modern. Faptele o vor demonstra ..." (L. Duguit, *Les transformations du droit public, Introduction*, p. XIX).

[3] În Tratatul de Drept constituţional, el se apără cu energie, scriind: "Mi s-a reproşat abuzul de analiză deductivă şi de raţionament. S-a zis că după ce condamnasem metoda scolastică, am recurs constant la ea. Dacă se numeşte metodă scolastică întrebuinţarea exclusiv a logicii formale, adică a raţionamentului fondat pe pure concepte *a priori*, eu susţin a nu fi căzut în

conţine greşeala de a elimina din drept orice element de morală. Or, este inacceptabil ca solidaritatea, de exemplu, să fie socotită fapt neutru nici bun, nici rău, când se ştie că există forme de solidaritate pe care legea însăşi le condamnă.

22.4.1. Un inconvenient important al teoriei dreptului obiectiv, edificată de Duguit, constă în inadvertenţa dintre crezul său antimetafizic şi admiterea unui fundament obiectiv al dreptului - solidaritatea - la care trebuie să se conformeze cei care fac legi pozitive; de aici rezultă că, dacă în lucrările lui se înlocuieşte sistematic termenul de solidaritate cu cel de justiţie se rămâne în teoria dreptului natural, atât de contestată de el. De aceea, teoria dreptului obiectiv poate fi pusă sub reproşul de *non sequitur*, adică sub reproşul de a formula concluzii care nu derivă din premisele asumate în prealabil; este şi motivul pentru care doctrina lui e considerată pseudopozitivistă. Se poate admite însă că prin această credinţă a sa într-o bază obiectivă a legilor pozitive Duguit a contribuit la renaşterea teoriei dreptului natural în secolul al XX-lea.

Trebuie observat totodată că teoria dreptului obiectiv este contrazisă şi de puternica resuscitare a teoriei dreptului subiectiv în cadrul amplei lupte actuale pentru respectarea drepturilor omului, ceea ce nu anulează marele număr de clarificări care constituie contribuţia originală a lui Léon Duguit la dezvoltarea ştiinţei şi a filosofiei juridice din ultimul secol.

---

această meteahnă şi a fi rămas fidel metodei realiste. Aceasta nu exclude deloc, ba dimpotrivă, raţionamentul deductiv care este prin excelenţă instrumentul investigaţiei şi al descoperirii ştiinţifice, sub dubla condiţie, totuşi, mai întâi să aibă ca punct de plecare un dat direct observat şi, al doilea, consecinţele la care conduce să fie verificate prin observaţie şi să fie abandonate dacă faptele le contrazic. Eu nu cred să fi violat această regulă esenţială a oricărei bune metode. Dacă am făcut-o este involuntar şi sunt fără rezervă dispus să recunosc eroarea mea" (Prefaţă la ed. a 3-a a Tratatului de Drept constituţional, vol. , loc. cit., p. 8).

23. Teoria pură a dreptului sau normativismul

23.1. O teorie juridico-filosofică purtând una sau alta din aceste denumiri a fost creată de unul din marii teoreticieni şi filosofi ai dreptului din secolul al XX-lea, anume de Hans Kelsen[1].

Teoria pură a dreptului se înscrie între kantianism şi un pozitivism[2] radicalizat care este însă, în privinţe importante, depăşit. Prin «teoria pură a dreptului» Kelsen înţelege "o teorie a dreptului epurată de orice ideologie ... conştientă de individualitatea sa, [capabilă] să ridice ştiinţa dreptului, «jurisprudenţa», care - într-o manieră deschisă sau într-un mod disimulat - se pierdea aproape complet în raţionamente de politică juridică, la nivelul şi la demnitatea unei adevărate ştiinţe ... şi de a

---

[1] Născut la Praga în 1881, Hans Kelsen face studii universitare la Heidelberg, Berlin şi Viena - devenind, în 1906, doctor în drept al Universităţii din Viena. Tot aici îşi desfăşoară prima parte a lungii sale cariere didactice, predând cursurile de drept public şi de filosofia dreptului. După ce îndeplinise sarcina elaborării proiectului noii constituţii austriece - proiect pe care l-a predat în 1920 - Kelsen a fost numit la Curtea Constituţională a Austriei, demnitate la care renunţă prin demisie în 1929. Din 1930, predă filosofia dreptului şi dreptul internaţional în Germania, la Universitatea din Köln, de unde, în 1934, după instaurarea regimului nazist, se transferă la celebrul Institut Universitaire de Hautes-Études Internationales din Geneva, ocupând catedra de drept internaţional; în 1936, preda, paralel, şi cursul de filosofia dreptului la Universitatea din Praga. În 1940 se stabileşte în S.U.A., unde predă aceleaşi două cursuri la Universitatea Berkeley, din California.

Cercetător pasionat şi autor prolific, după o primă schiţă a unei teorii a dreptului, datând din 1911, Hans Kelsen publică în 1920 lucrarea Das Problem der Souveranität und die Theorie des Volkerrechts. Beitrag zu einer Reines Rechtslehre (Problema suveranităţii şi teoria dreptului internaţional. Observaţie cu privire la o teorie pură a dreptului). În perioada de activitate din Köln îi apare şi lucrarea Methode und Grundbegriff der reinen Rechtslehre (Metoda şi conceptul fundamental de teorie pură a dreptului); în 1934, publica la Viena opera sa fundamentală Reine Rechtslehre (Teoria pură a dreptului), carte amplu refăcută pentru ediţia a II-a, apărută tot la Viena, în 1961, sub motivaţia următoare: "Se înţelege de la sine că era imposibil ca din 1911 ... până în 1961 teoria să rămână absolut neschimbată. Multe schimbări evidente apăreau deja în 1945, în a mea Teorie generală a dreptului şi a statului şi a mea Théorie pure du droit, traducere franceză a Reine Rechtslehre din 1934, datorată profesorului Henri Thévenez (Neuchâtel, 1953)" (Hans Kelsen, *Théorie pure du Droit,* trad. Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, Préface de la seconde édition, p. XIII). Hans Kelsen s-a stins din viaţă, la 92 de ani, în aprilie 1973.

[2] Karl Olivecrona opinează că teoria lui Kelsen n-ar aparţine pozitivismului juridic, "deşi el [Kelsen] priveşte teoria sa ca teoria pozitivismului" (K. Olivecrona, *Law as fact*, seconde edition, London, Stevens & Sons, 1971, p. 61).

apropia rezultatele acestei operaţii de cunoaştere de idealul oricărei ştiinţe, obiectivitatea şi exactitatea"[1].

Despre principala sa creaţie, Kelsen afirmă, chiar în prima frază a cărţii, că "Teoria pură a dreptului e o teorie a dreptului pozitiv - a dreptului pozitiv în general"[2]; "ea îşi propune numai şi exclusiv să cunoască obiectul său, adică să stabilească ce este dreptul şi cum este el"[3].

Concepţia lui Kelsen despre drept este puternic influenţată de Kant, caracteristica ei dominantă fiind formalismul. Kelsen crede că obiect de ştiinţă în general nu poate fi decât invariantul din lucrurile care constituie obiectul ştiinţei, elementele fluctuante trebuind să fie cedate opiniei. În cazul dreptului, invariantul se găseşte la nivelul formei dreptului, formă reprezentată de normă. Căci oricare ar fi domeniul organizat de diversele ramuri ale ştiinţelor juridice, dreptul se exprimă sub formă de norme, sau reguli de conduită. Aspectele de conţinut, care constau în aspiraţia la justiţie, sunt fluctuante din cauza contaminării lor cu sentimente morale, politice, etc., şi de aceea nu ţin de ştiinţă, ci de opinie. Concluzia că singurul obiect al ştiinţei dreptului este norma, a atras teoriei pure a dreptului şi apelativul, destul de frecvent folosit, de «normativism».

În lumina acestei teorii, specificul ştiinţelor juridice stă tocmai în faptul că ele sunt ştiinţe normative sau prescriptive, ca gramatica, logica şi etica, nu ştiinţe explicative, ca fizica, biologia sau sociologia.

Cum normativismul logicii şi al gramaticii este destul de specific, neputându-se confunda cu cel juridic, rămânea pentru Kelsen dificultatea de a releva specificul normelor juridice faţă de normativismul moralei, de care teoria pură a dreptului nu acceptă să fie contaminată. În acest demers, Kelsen urmează îndeaproape distincţia kantiană a dreptului de morală, arătând că în timp ce normele morale sunt categorice[4] şi autonome[5], normele juridice sunt ipotetice şi eteronome. Sunt ipotetice, în sensul că nu se impun într-un mod absolut, necondiţionat, ci impun o anumită conduită într-un mod condiţionat[6]. Cum se ştie de asemenea, eteronome - normele juridice sunt în sensul că impunerea lor se face din afara individului, de către stat, prin organe specializate ale lui.

Analiza comparativă a dreptului şi a moralei duce la concluzia că ambele sunt ordini sociale normative, dar de tip diferit. Sunt ordini sociale normative pentru că

---

[1] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit.* Paris, Dalloz, 1962, Préface de la première édition, p. VII. Kelsen concepe ştiinţa dreptului ca "o analiză a structurii dreptului pozitiv care, eliberată de orice judecată de valoare etico-politică, vizează să fie cât mai exactă posibil" (*Ibidem*, p. 254).

[2] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit,* Paris, Dalloz, 1962, p. 1.

[3] Idem. Satisfacerea postulatului de puritate impune, după Kelsen, eliminarea elementelor de psihologie, sociologie, etică şi teoria politică din ştiinţa tradiţională a dreptului care era un amalgam al dreptului cu toate acestea. Explicând ideea de puritate, Hans Kelsen arată că teoria pură se angajează să delimiteze net cunoaşterea dreptului de aceste alte discipline a căror relaţie cu dreptul n-o contestă, "pentru că ea caută să evite un sincretism de metode care întunecă esenţa proprie a ştiinţei dreptului şi care fac imprecise şi vagi limitele atribuite prin obiectul său: dreptul" (H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962, p. 2).

[4] În sensul, cunoscut de la Kant, că sunt norme care prescriu o anumită conduită fără a o lega de nici o condiţie. Normele morale sunt, în acest înţeles, absolute, imperativ categorice.

[5] Iarăşi în sensul cunoscut de a avea sursa în forul lăuntric al omului, în profunzimile conştiinţei sale.

[6] Vezi *intra*, p. 85-87.

ambele reglează conduita oamenilor în măsura în care ea intră în raport, direct sau indirect, cu cea a altor oameni. Funcţia oricărei ordini sociale normative e de a provoca o anumită conduită a oamenilor care-i sunt supuşi, de a incita aceşti oameni fie de a se abţine de la anumite acte, considerate pentru diverse motive ca dăunătoare pentru ceilalţi oameni, fie, dimpotrivă, de a îndeplini anumite acte considerate socialmente utile[1].

23.2. Ca ordini sociale normative morala şi dreptul nu diferă esenţial, afirmă Kelsen, nici în conţinutul lor - ambele putând impune sau interzice aceleaşi conduite, nici în geneza lor - ambele ordini putând fi instituite prin cutumă sau prin edictarea conştientă de către mari întemeietori de sisteme morale sau juridice. La prima vedere, morala şi dreptul nu diferă nici în privinţa atitudinii adoptate faţă de cei care le încalcă prescripţiile, deşi tocmai în caracterul acestei atitudini va găsi Kelsen diferenţa radicală între ele. Desigur că nici una din ele nu sunt sisteme normative care să nu ataşeze nici o consecinţă supunerii sau nesupunerii la cerinţele lor, cum putem admite că sunt ansamblul normelor de vestimentaţie, de conversaţie etc. Morala şi dreptul aplică ambele aşa-numitul "principiu de retribuţie" care constă în a reacţiona printr-o recompensă sau printr-o pedeapsă, care se pot reuni în noţiunea de sancţiune[2]. Kelsen se grăbeşte însă să adauge că de obicei nu se numeşte sancţiune decât doar pedeapsa, adică răul constând în privaţiunea de libertate, de proprietate, de viaţă, uneori, etc.

În căutarea definiţiei dreptului, Hans Kelsen ajunge la concluzia că distincţia dintre drept şi morală nu apare decât în maniera în care ele poruncesc sau interzic, iar maniera în care o face dreptul este coercitivă. Deci, numai "ca ordine coercitivă dreptul se deosebeşte de alte ordini sociale"[3]. Or, dreptul este ordine normativă coercitivă în înţelesul că, prescriind conduite umane, el "asociază conduitelor opuse acte de constrângere care sunt îndreptate împotriva celor care le-ar adopta (sau contra apropiaţilor lor)"[4]. Actele de constrângere constau în rele care trebuie provocate celui care aduce atingere ordinii de drept chiar contra voinţei lui şi, dacă e nevoie, întrebuinţând forţa fizică.

Un al doilea caracter distinctiv important al ordinii de drept, derivat din primul, este că acţiunea de constrângere este socialmente organizată[5]. Kelsen precizează şi că "ordinea juridică determină într-un mod exhaustiv condiţiile în care va fi exer-

---

[1] Vezi *Ibidem*, p. 34.

[2] Kelsen arată că în morala creştină, de exemplu, "nu este vorba de o ordine morală fără sancţiuni, ci de o ordine morală care statuează sancţiuni transcendente" (*op. cit.*, p. 38). Dar morala - nu numai cea creştină - aplică şi sancţiuni imanente, adică aplicate în cadrul social, sub forma dezaprobării, blamării, sau chiar izolării sociale a delincvenţilor morali. Kelsen apreciază că acestea sunt uneori sancţiuni mai eficace decât alte forme de pedeapsă, pentru că ele "aduc atingere acelui instinct care împinge omul să fie apreciat de altul şi care este unul din componentele cele mai importante ale instinctului de conservare" (H. Kelsen, *op. cit.*, p. 39).

[3] *Ibidem*, p. 48.

[4] *Ibidem*, p. 46.

[5] Kelsen observă că există şi acte de constrângere care nu au caracter de sancţiune cum ar fi exproprierea cerută de interesul public, arestarea aplicată nu pentru că individul a comis cutare acte, ci pentru că e bănuit a le fi comis, arestarea în scop de protecţie faţă de agresiuni cu care cineva poate fi ameninţat, internarea forţată în spital a unor alienaţi care constituie pericol public sau distrugerea animalelor atinse de maladii contagioase, distrugerea de clădiri ameninţate de ruină sau cu scopul de a evita extinderea unui incendiu etc. (*op. cit.*, p. 55).

citată constrângerea fizică şi indivizii [alcătuind organe ale ordinii juridice] care o vor exercita"[1]. În concepţia lui Kelsen, dreptul este complet definit prin asemenea caracteristici, dat fiind că, în morală, forţa fizică nu are nici o întrebuinţare şi că nu există organe specializate în supravegherea respectării normelor morale şi în adoptarea sancţiunilor la care ea recurge, sancţiuni care nici nu sunt dinainte stabilite.

Reunind notele definitorii ale normei juridice învederate până acum se poate descrie ordinea normativă reprezentată de drept ca un cadru în care dacă un individ aflat în cutare situaţie nu se comportă în cutare mod, organul desemnat de autorul normei trebuie să exercite asupra lui o constrângere definită.

Specificul normei precum şi al întregii ordini de drept, constă în prezenţa de neînlăturat în cadrul lor a conectorului *trebuie*, care uneşte condiţii şi consecinţe, delicte şi pedepse, în sensul că, dacă anumite consecinţe sunt vizate, anumite condiţii trebuie să fie îndeplinite sau dacă anumite delicte au fost comise, anumite pedepse trebuie aplicate. Astfel, în viziunea lui Kelsen, normele juridice intră prin natura lor în orizontul lui *Sollen* (a trebui să fie), deşi prin efecte vor recădea în acela al lui *Sein* (a fi).

Ideea că norma juridică nu aparţine domeniului existenţial este susţinută de Kelsen şi cu alte argumente: ea nu se reduce la fapte exterioare, sesizabile prin simţuri - vedere, auz. Norma se constituie ca semnificaţie[2] a unor acte.

Fapte exterioare - ca acela al redactării unui înscris sau al unui omor - "care reprezintă, după semnificaţia lor obiectivă, acte de drept sau acte contrare dreptului, acte ilicite, sunt totdeauna evenimente perceptibile prin simţuri, care se derulează în timp şi în spaţiu: ele aparţin deci regnului naturii şi sunt ca atare guvernate de principiul cauzalităţii ... şi, prin urmare nu sunt în nici un fel ceva juridic. Ceea ce imprimă acestor acte caracterul de acte de drept sau de acte contrare dreptului, nu e ceea ce ele sunt efectiv în materialitatea lor, nu e realitatea lor naturală, adică determinată cauzal şi inclusă în sistemul naturii; este doar sensul obiectiv care le e asociat, este semnificaţia care le este proprie. Un sens specific juridic, semnificaţia lor de drept caracteristică, faptele în discuţie le primesc de la norme care au legătură cu ele; aceste norme sunt cele care le conferă o semnificaţie juridică, în aşa fel

---

[1] H. Kelsen, *op. cit.*, p. 50.

[2] Kelsen disociază între semnificaţia subiectivă atribuită unui act şi semnificaţia lui obiectivă, adică aceea pe care i-o conferă dreptul. Un înscris, confecţionat de o persoană, poate avea în raport cu gândirea şi voinţa autorului lui semnificaţia de testament. Dar dacă înscrisul pe care îl face prezintă, de exemplu, vicii de formă, dacă n-a fost făcut în formele cerute de lege, în conformitate cu dreptul, el nu va fi un testament. Kelsen afirmă că semnificaţia obiectivă a actelor umane este "aceea care le este dată prin drept, aceea pe care ele o au după drept, în drept. Foarte frecvent - observa el - semnificaţia subiectivă a unui act şi semnificaţia sa obiectivă coincid: dar nu totdeauna, nici în mod necesar" (*op. cit.*, p. 3).

că ele [faptele] pot fi interpretate după ele [normele][1]. Aceste norme îndeplinesc funcţia de scheme de interpretare"[2].

23.3. În concepţia lui Hans Kelsen, normele care conferă unui act de conduită semnificaţia de act de drept sau de act ilicit sunt şi ele create prin acte de drept care, la rândul lor, primesc semnificaţia juridică de la alte norme. Aşadar, în optica lui Kelsen, o «normă» este semnificaţia unui act prin care o conduită este prescrisă şi, ca semnificaţie, norma face parte din altă lume decât actul semnificant, cu care nu trebuie deci confundată. Aşa se face că acte reale diferite în substanţa lor, cum sunt ridicarea braţului de către agentul de circulaţie şi lumina roşie a semaforului, au aceeaşi semnificaţie, adică prescriu aceeaşi conduită: «opreşte!». În timp ce norma exprimă un "trebuie să fie" (*Sollen*), actul a cărui semnificaţie este ea reprezintă un "este" (*Sein*). Deşi dualismul dintre "este" şi "trebuie să fie" nu a fost absolutizat de către Kelsen, în elucidarea naturii normei el disociază net "indicativul" de "normativ", introducând între ele o adevărată fractură. Se înţelege, arată Kelsen, că norma juridică pozitivă are ea însăşi o "existenţă"; dar existenţa normei pozitive e de un tip specific în sensul că nu are legătură cu *Sein*, ci, dimpotrivă, aparţine lui *Sollen*: a fi, pentru o normă juridică, înseamnă a fi validă, iar a fi validă înseamnă a trebui să fie respectată, adică a fi obligatorie. O normă lipsită de validitate, adică de atributul de a trebui să fie respectată, nu este o normă juridică. "Existenţa unei norme juridice este validitatea ei[3] - precizează Kelsen.

Kelsen atribuie normelor juridice două caracteristici definitorii: validitatea şi eficacitatea: prima desemnează condiţia existenţială a normelor şi este un *Sollen*, a doua exprimă rolul lor şi ţine de *Sein*. Cu alte cuvinte, norme şi fapte, respectiv *trebuie să fie* şi *este* fac parte din lumi diferite, pentru că nu derivă unul din altul[4].

---

[1] Că o omucidere este consecinţa unei legitime apărări sau este o crimă; că transferul unui bun este cumpărare-vânzare sau mită, apare în urma unui proces intelectual de confruntare a faptelor cu Codul penal şi cu Codul de procedură penală. Cum arăta Kelsen, că un schimb de scrisori semnifică din punct de vedere juridic încheierea unui contract, rezultă numai şi exclusiv din aceea că intră sub anumite dispoziţii ale Codului civil. Că un document scris este un testament valabil nu numai în mintea autorului său, în mod subiectiv, ci de asemenea după drept, în mod obiectiv, aceasta rezultă din faptul că el răspunde condiţiilor înscrise în dispoziţiile aceluiaşi Cod şi valorează ca testament (vezi *Ibidem*, p. 7).

[2] *Ibidem*, p. 5. "În alţi termeni, explică Kelsen în continuare, o judecată care enunţă că un act de conduită umană care a fost realizat într-un anumit loc şi într-un anumit moment este un act de drept - sau un act contrar dreptului - reprezintă rezultatul unei interpretări de un gen specific: o interpretare normativă. Ideea că un asemenea act constituie un eveniment natural exprimă şi ea o interpretare; dar o interpretare care nu este normativă, ci de un tip diferit: o interpretare cauzală" (*op. cit.*, p. 5).

[3] H. Kelsen, *General Theory of Law and State* ..., p. 48. Autorul este tranşant în a socoti, cum s-a procedat tradiţional, că validitatea este o calitate inalienabilă a dreptului, că fără validitate nu există drept.

[4] "Nimeni nu poate nega - scrie Kelsen - că ... afirmaţia care descrie un fapt pozitiv [arătând ca şi cum «este»] e în mod esenţial diferită de propoziţia că ceva «trebuie să existe» - afirmaţie care descrie o normă, şi nimeni nu poate nega că din faptul că ceva este nu poate urma că ceva trebuie să fie, şi nici că, invers, din aceea că ceva trebuie să fie, nu poate urma că ceva este" (*op. cit.*, p. 8). E vorba aici de diferenţa incontestabilă contestabilă dintre "uşa este închisă şi uşa trebuie (să fie) închisă".

23.4. După ce a arătat că validitatea[1] este condiţia existenţială *sine qua non* a normei juridice, Kelsen se întreabă cum îi este conferită, care este fundamentul ei[2]. Cum rezultă din argumentarea anterioară, faptele de orice fel - economice, politice, morale, artistice, religioase - nu pot constitui fundamentul normelor, pentru că din aceea că ceva este, nu poate rezulta că ceva trebuie să fie.

Concluzia, plină de consecinţe, trasă de Kelsen este că "validitatea unei norme nu poate avea alt fundament decât validitatea altei norme"[3], aceasta din urmă fiind deci o normă superioară şi anterioară celei pe care o fundează. Iar acea normă, fondatoare pentru prima, are la rândul ei fundamentul validităţii sale în altă normă, aflată pe o poziţie şi mai înaltă în cadrul respectivei ordini juridice. Deci, o normă de grad superior este fundamentul validităţii normei de grad inferior pe care o instituie şi căreia îi conferă obligativitate, adică validitate ş.a.m.d. Kelsen precizează, în consecinţă, că "ordinea juridică nu e un sistem de norme juridice plasate toate la acelaşi rang, ci un edificiu cu mai multe etaje suprapuse ... Unitatea sa rezultă din conexiunea între elemente care decurge din faptul că validitatea unei norme care e creată în conformitate cu altă normă se bazează pe aceasta; că la rândul său crearea acesteia din urmă a fost şi ea reglată de altele care constituie la rândul lor fundamentul validităţii sale"[4].

Kelsen constată însă că e imposibil ca procesul căutării fundamentului validităţii normelor juridice - conceput în acest fel - "să continue la infinit, ca şi căutarea cauzelor unui efect. El trebuie în mod necesar să ia sfârşit cu o normă care va fi presupusă ca ultimă şi supremă. Ca normă supremă e imposibil ca această normă să fie pusă [dată, formulată, edictată] - ea n-ar putea fi pusă decât de o autoritate care ar trebui să-şi tragă competenţa de la o normă încă superioară, ea încetând deci să mai apară ca supremă. Norma supremă nu poate fi deci decât presupusă ... Vom numi o asemenea normă, normă presupusă supremă: normă fundamentală (Grundnorm)"[5]. În ordinile democratice această normă, cu valoare presupusă, ipotetică, stă la baza elaborării constituţiei şi ar putea fi enunţată astfel: trebuie să ne supunem la ceva, adică unui monarh, unui parlament. Validitatea, astfel ipotetizată, a constituţiei ar constitui sursa unui curent de validitate care ar curge în cascadă, din treaptă în treaptă, validând normele suspendate de ea ca bază a întregii ordini juridice.

---

[1] În sensul precizat de necesitate ca destinatarii să i se supună, adică de a trebui să fie respectată. În limba engleză se desemnează validitatea normei ca "oughtness" al ei.

[2] Kelsen consideră ca echivalente întrebările: "de ce o anumită normă este valabilă?; ce fundează unitatea unei pluralităţi de norme? [făcând din ele o ordine juridică]; de ce o normă dată face parte dintr-o ordine determinată? (*Ibidem*, p. 255).

[3] H. Kelsen, *op. cit.*, p. 256.

[4] Idem.

[5] *Ibidem*, p. 257. Ideea că norma fundamentală, sau bazică, nu are în spatele ei altă normă din care să-şi tragă validitatea, care nu mai poate fi decât presupusă, este susţinută cu următorul exemplu: "un tată porunceşte copilului său să meargă la şcoală. La întrebarea copilului: de ce trebuie să merg la şcoală?, s-ar putea răspunde: pentru că tatăl tău a poruncit-o şi copilul trebuie să se supună poruncilor tatălui său. Dar copilul pune atunci această nouă întrebare: dar pentru ce trebuie să mă supun poruncilor tatălui meu? I se răspunde poate: pentru că Dumnezeu a poruncit să te supui părinţilor şi că trebuie să te supui poruncilor lui Dumnezeu. Dacă şi la aceasta copilul întreabă: dar de ce trebuie să mă supun poruncilor lui Dumnezeu, adică dacă el pune în discuţie validitatea acestei norme, va trebui răspuns tocmai că nu trebuie pusă această normă în discuţie, adică să i se caute fundamentele validităţii sale, care nu se pot decât presupune" (H. Kelsen, *op. cit.*, p. 259-260).

În aplicarea ei, concepţia lui Kelsen despre validarea normelor juridice se prezintă astfel: la nivelul cel mai de jos, stă actul de constrângere exercitat împotriva celor care încalcă legea; validitatea lui are ca sursă, ca fundament decizia judecătorească, adică normele formulate de judecător pentru rezolvarea cazului care i s-a înfăţişat. Validitatea deciziei judecătoreşti provine din autoritatea (sau competenţa) cu care a fost învestit el prin legea de organizare judecătorească. Această lege la rândul ei se fondează în legi speciale, acestea în legi generale, iar legile generale în constituţia care a autorizat Parlamentul să le creeze. Constituţia, ca regulă care determină cum trebuie create normele juridice generale şi speciale conferindu-le validitate, este norma bazică, fundamentală (Grundnorm) pentru că nu mai are deasupra ei o normă pozitivă; validitatea ei nu mai este astfel pusă, ci presupusă, adică norma bazică nu mai este o normă voită, ca toate cele derivate din ea, ci o normă gândită (imaginată).

Ansamblul tuturor normelor care urcă - direct sau indirect - până la norma fundamentală, pentru a-şi trage validitatea din ea, alcătuiesc un singur sistem juridic, o ordine de drept, norma fundamentală fiind principiul unificator al acestei ordini.

Pentru a nu ieşi din cadrul formalist în care îşi înscrie teoria, Kelsen insistă asupra precizării că validarea normelor unei ordini juridice suspendate de o normă fundamentală nu are loc printr-o operaţie de deducţie logică[1] - care s-ar referi la conţinutul regulilor de conduită. O normă este validată dacă se poate afirma despre ea că "a fost creată conform cu norma fundamentală"[2]. Kelsen trage de aici concluzia că "nu importă care conţinut poate fi drept. Nu există conduită umană care ar fi exclusă ca atare, în baza fondului său, de la posibilitatea de a deveni o normă

---

[1] O normă juridică nu e valabilă pentru că are un anumit conţinut, adică pentru că acel conţinut poate fi dedus pe cale de raţionament logic dintr-o normă fundamentală presupusă, ea este valabilă pentru că ea este creată într-un anumit mod, şi mai precis "în ultimă analiză, într-un mod care este determinat de o normă fundamentală, normă presupusă" (H. Kelsen, *op. cit.*, p. 261).

[421] *Ibidem*, p. 263. "Dacă se pune chestiunea fundamentului validităţii unei norme juridice aparţinând unei ordini juridice determinate, răspunsul nu poate consta decât în a o raporta la norma fundamentală a acestei ordini juridice, altfel zis: el rezidă în afirmaţia că această normă juridică a fost creată în conformitate cu norma fundamentală" (Idem).

[422] *Ibidem*, p. 261-262. "Mai mult - argumentează în continuare Kelsen, "nu se poate nega că o normă juridică dată este valabilă, nu se poate refuza recunoaşterea validităţii ei, invocând că prin conţinut ar contrazice conţinutul altei norme care nu face parte din ordinea juridică pe a cărei normă fundamentală se bazează validitatea normei în discuţie" (*Ibidem*, p. 262). Kelsen şi-ar fi putut ilustra concepţia cu exemplul normelor privind homosexualitatea.

[423] *Ibidem*, p. 100; vezi şi p. 274.

[424] Kelsen îşi ia precauţia de a nu extinde acest verdict şi asupra ştiinţei dreptului. În acest scop, el disociază între propoziţii normative, numite Sollnormen, emise de autoritatea legislativă, judecătorească sau administrativă - care obligă sau abilitează subiecte de drept şi propoziţii normative formulate de ştiinţa dreptului - Sollsätze, care descriu dreptul, dar care nu obligă sau nu autorizează pe nimeni cu nimic şi care, de aceea, pot să fie adevărate sau false (Vezi *op. cit.*, p. 100).

[425] Kelsen arată că "faptul brut că cineva porunceşte ceva nu e niciodată o raţiune suficientă de a considera porunca în chestiune ca o normă valabilă, adică obligatorie pentru adresantul ei. Numai o autoritate competentă poate pune norme valabile; şi competenţa în chestiune nu se poate baza decât pe o normă abilitând la crearea de norme. Acestei norme, autoritatea care primeşte puterea de creare de norme îi este supusă tot aşa de bine ca şi indivizii obligaţi la supunere faţă de normele pe care ea le va pune (*op. cit.*, p. 257).

juridică"[1]. În acest context formulează Kelsen observaţia esenţială că normele edictate de o autoritate juridică "nu sunt adevărate sau false, ci numai valabile sau non-valabile"[2], întrucât ele nu reprezintă descrieri, ci prescrieri ale unor conduite[3]. Se înţelege că îndeplinirea condiţiei de a fi fost «creată în conformitate cu norma fundamentală implică ideea că prescrierea unei conduite nu reprezintă o normă juridică decât dacă este formulată de indivizi sau grupuri care au fost autorizate, adică abilitate în acest sens printr-o normă care face parte integrantă din ierarhia normelor acelei ordini juridice»[4].

23.5. Cum s-a menţionat anterior, pentru ca o normă să fie juridică, pe lângă validitate i se cere şi eficacitate; aceasta înseamnă că nu e destul ca ea să trebuiască să fie respectată, adică să oblige destinatarii să se comporte cum prescrie ea, ci e necesar ca, în plus, să fie în fapt respectată, să obţină în realitate supunerea celor pentru care a fost creată.

Teoria pură a dreptului respinge atât identificarea cât şi izolarea acestor două caracteristici definitorii ale normelor juridice, diferenţa şi legătura lor fiind de acelaşi tip cu cele dintre norma ca semnificaţie şi actul de voinţă semnificant[5].

Dacă deci „validitatea normativă a unei norme juridice nu se confundă cu eficacitatea ei reală"[6], acestea nici nu se pot rupe, întrucât eficacitatea este, într-un sens, condiţia validităţii: „o ordine de constrângere care se prezintă ca o ordine juridică nu este considerată ca valabilă – arată Kelsen – decât cu condiţia ca ea să fie în linii mari eficace"[7].

Deşi este firesc ca la primele ei aplicaţii o ordine normativă de tip juridic care este validă să nu fi acumulat încă probe de eficacitate, această ordine „nu mai este validă atunci când n-a dobândit, în linii mari şi pe termen mediu eficacitate sau atunci când încetează să fie eficace[8]. Kelsen subliniază nuanţat că „normele unei ordini juridice pozitive sunt valide *pentru că* sunt create conform cu norma fundamentală, nu pentru că sunt eficace; dar ele nu sunt valabile decât *dacă*, şi în consecinţă *atât cât* această ordine juridică este eficace"[9], adică decât atâta vreme cât sunt aplicate şi obţin efectiv supunerea la ele. Kelsen concede însă că această condiţie a eficacităţii trebuie obţinută „în mare şi într-un mod general". Aceasta face

---

[5] Chiar definiţiile validităţii şi ale eficacităţii arată că raportul dintre ele este un caz particular al raportului dintre "Sollen" şi "Sein".

[6] H. Kelsen, *op. cit.*, p. 286.

[7] *Ibidem*, p. 64.

[8] În legătură cu raportul dintre validitate şi eficacitate, Kelsen scrie: "o teorie pozitivistă a dreptului e confruntată cu sarcina de a găsi calea de mijloc justă între două poziţii extreme care sunt şi una şi alta inacceptabile. Una din aceste poziţii extreme constă în a afirma că între validitate, care este un Sollen, şi eficacitate, care este un Sein, nu există absolut nici un raport - că validitatea dreptului este absolut independentă de eficacitatea sa. Cealaltă constă în a reduce validitatea la eficacitate, a afirma că validitatea dreptului se confundă pur şi simplu cu eficacitatea sa ... Prima e falsă, căci nu poate fi negat că o ordine juridică în întregul ei, ca şi o normă juridică luată izolat pierd validitatea lor când încetează de a fi eficace ... A doua soluţie este falsă, căci nu poate fi negat că ... există numeroase cazuri în care norme juridice sunt considerate ca valide, deşi ele nu sunt sau nu sunt încă eficace" (*op. cit.*, p. 284-286).

[9] H. Kelsen, *op. cit.*, p. 287.

ca o normă izolată care nu e eficace, nu e aplicată, nu e respectată, „într-un anumit număr de cazuri în care ar trebui să fie"[1], să nu-şi piardă validitatea. „Dar, pe de altă parte, nu se consideră ca valabilă o normă care nu e în fapt niciodată aplicată sau nu obţine nici o supunere. Şi, efectiv, o normă juridică poate pierde validitatea sa prin faptul că ea rămâne într-un mod permanent neaplicată sau neascultată: este ceea ce se numeşte desuetitudine, *desuetudo*"[2]. Aceeaşi incidenţă are lipsa de eficienţă şi asupra validităţii deciziilor judecătoreşti sau administrative permanent neexecutate. Se înţelege, deci, că eficacitatea e o condiţie a validităţii, dar nu e validitatea însăşi, pentru că norme ineficace sunt până la un punct valide, iar norme absolut eficace – fiind impuse tiranic – pot să nu aibă nici un fel de validitate. Concluzia la care ajunge Kelsen este că „dacă e imposibil a defini validitatea făcând abstracţie de realitate, este de asemenea imposibil a admite că realitatea e identică cu realitatea, se confundă cu ea"[3], ceea ce reprezintă evident o relaxare a tensiunii dintre *Sollen* şi *Sein*. O valoare elucidatorie incontestabilă are ideea lui Kelsen că, dacă înlocuim termenul de eficacitate cu cel de forţă, raportul dintre validitate şi eficacitate devine asemănător cu raportul – cunoscut de la Aristotel – dintre drept şi forţă, anume că dreptul nu poate exista fără forţă, dar el nu este identic cu forţa.

23.6. Slăbiciunea principală a concepţiei despre validitatea normelor juridice elaborată de teoria pură a dreptului rezidă în formalismul ei, în izolarea dreptului de viaţa economică, politică, culturală a societăţii pe care trebuie s-o reglementeze şi la cerinţele căreia trebuie să se adapteze, dacă nu permanent, din timp în timp. Închiderea dreptului în el însuşi generează circularitate[4] pe care Kelsen nici nu se preocupă s-o disimuleze; dimpotrivă, el afirmă francamente că, „pentru teoria dreptului pozitiv, numai dreptul poate fi sursă a dreptului"[5].

Consecinţa aceste circularităţi este că validitatea normelor care alcătuiesc una şi aceeaşi ordine juridică este lovită, ereditar, de caracterul ipotetic al normei fundamentale, ceea ce înseamnă că indirect, în cele din urmă, validitatea nici unei norme nu e demonstrată, ci presupusă, lăsată în suspensie[6]. Concepţia lui Kelsen admite totodată că orice ansamblu de norme juridice organizate ierarhic poate asuma prin ipoteză validitate, idee inconsistentă cu realitatea în care există totdeauna legi care nu sunt demne să fie respectate şi care, de aceea, provoacă în rândul celor pentru care sunt făcute rezistenţă pasivă, nesupunere civică sau chiar rezistenţă activă, sfârşind prin a cădea în desuetudine sau a fi abrogate.

Soluţia oferită de Kelsen este nesatisfăcătoare pentru că nu oferă omului răspuns la întrebarea «de ce trebuie să respecte cutare lege».

---

[1] Idem.

[2] *Ibidem*, p. 288.

[3] *Ibidem*, p. 289.

[4] Nu lipsesc critici care afirmă că e vorba de un fel de "muşcare a cozii".

[5] *Ibidem*, p. 313. Formularea surprinde şi datorită faptului cunoscut că Kelsen a avut aversiune faţă de sintagma «surse de drept (sau ale dreptului)», a cărei polisemie ar face-o „să apară ca într-adevăr inutilizabilă" (*Ibidem*, p. 314); el a preferat „expresii care definesc fără echivoc fenomenul juridic care se are în vedere" (*Idem*), precum «creaţie a dreptului» şi «aplicaţie a dreptului».

[6] Construcţia teoretică kelseniană privind validitatea aminteşte de aceea a unui "filosof" indian care afirma că Universul este o sferă uriaşă, care stă pe spatele unui elefant, elefant aşezat pe carapacea unei broaşte ţestoase uriaşe, care la rândul ei pluteşte pe suprafaţa unui ocean, care ... nu are fund.

Teoria pură a dreptului respinge, ca şi întregul pozitivism, teoria despre un drept natural şi despre o justiţie ideală în lumina cărora dreptul pozitiv ar putea fi justificat sau descalificat. Reproşându-i că este „ideologie", „metafizică", Kelsen condamnă iusnaturalismul printr-o judecată care aminteşte de cea care a dus la incendierea Bibliotecii din Alexandria, arătând că teoria dreptului natural "disimulează realitatea, fie transfigurând-o în intenţia de a o conserva" de a o apăra, fie desfigurând-o, în intenţia de a o ataca, de a o distruge şi de a-i substitui o alta"[1]. În numele caracterului său anti-ideologic, teoria pură a dreptului pune dreptul existent la adăpost de critică[2], descurajând orice tentativă de a-l reforma.

Deşi Kelsen asumă repetat caracterul obiectivist al construcţiei sale, teoria pură a dreptului nu e, strict vorbind, o teorie obiectivistă, pentru că nu admite preexistenţa dreptului faţă de stat şi nu limitează clar statul prin drept. Se poate spune chiar că la Kelsen dreptul şi statul, fără a fi identificate, nu sunt diferenţiate riguros. El susţine că statul e o ordine juridică, deşi nu orice ordine juridică e un stat: „ nici ordinea juridică pre-statală a societăţii primitive, nici ordinea juridică internaţională, supra-statală sau inter-statală nu reprezintă un stat. Statul e o ordine juridică relativ centralizată"[3], de unde Kelsen trage concluzia că, „din moment ce se recunoaşte că statul e o ordine juridică, orice stat este un stat de drept, şi acest termen de stat de drept reprezintă un pleonasm"[4]. Kelsen îşi propune chiar să elimine dualismul stat-drept: „un pozitivism juridic consecvent nu poate cunoaşte dreptul, la fel ca şi statul, decât ca o ordine de constrângere a conduitei umane – şi ca nimic altceva ..."[5]. De unde concluzia devastatoare că pentru Kelsen şi o ordine de constrângere care nu oferă nici un grad de securitate juridică este şi ea o ordine juridică, pentru că este un stat.

Referitor la destinul teoriei pure a dreptului creată de el, Kelsen aprecia că, în principiu, „acest postulat metodologic al purităţii n-ar putea fi în mod serios pus în discuţie, dacă se admite că trebuie să existe ceva precum o ştiinţă a dreptului"[6], admiţând însă, totodată, că „nimic nu pare azi mai inactual decât o teorie a dreptului dornică să-şi salvgardeze «puritatea»"[7]. Considerată obiectiv, teoria pură este admirată pentru eleganţa construcţiei şi densitatea argumentării, dar juriştii de azi nu găsesc în ea imaginea dreptului cu care operează zilnic, considerând-o mai curând o logică sau o epistemologie juridică.

---

[1] *Ibidem*, p. 148.

[2] Kelsen arată că teoria sa "afirmă această tendinţă, care-i este proprie, prin faptul că, atunci când ea descrie dreptul pozitiv, îl ţine la adăpost de orice confuzie cu un drept "ideal" sau "just". Ea vrea să descrie dreptul aşa cum este şi nu aşa cum ar trebui să fie ... Ea este în acest sens o teorie radical realistă, adică o teorie a pozitivismului juridic. Ea refuză să aprecieze dreptul pozitiv. Ea nu se consideră, în calitate de ştiinţă, ca obligată la nimic altceva nici la mai mult decât să sesizeze dreptul pozitiv în esenţa sa şi să-l înţeleagă printr-o analiză a structurii sale" (*Ibidem*, p. 147-148).

[3] H. Kelsen, *op. cit.*, p. 379.

[4] H. Kelsen, *op. cit.*, p. 411. Kelsen admite că, în ciuda acestui caracter pleonastic al ei, sintagma stat de drept "în fapt totuşi, se întrebuinţează pentru a desemna un tip de stat specific, care răspunde postulatelor democraţiei şi ale securităţii juridice. În acest sens, specific, «statul de drept» este o ordine juridică relativ centralizată care prezintă trăsăturile următoare: jurisdicţia şi administraţia sunt legate prin legi, adică prin norme generale decise de un Parlament ales de popor; ... membrii guvernului sunt responsabili de actele lor; tribunalele sunt independente; şi cetăţenii îşi văd garantate anumite drepturi de libertate, îndeosebi libertatea conştiinţei şi a credinţei şi libertatea de a exprima opiniile lor" (Idem).

[5] *Ibidem*, p. 419.

[6] H. Kelsen, *op. cit.*, Prefaţă a primei ediţii, p. X.

[7] *Ibidem*, p. XI.

24. Confruntările de idei care au determinat renaşterea dreptului natural (neonaturalismul)

24.1. Excesele pozitivismului juridic au generat tendinţa de revenire la principiile dreptului natural, care, după Kant, au avut de suportat o eclipsă de un secol[1]. Cu excepţia acestei perioade de criză pe care a cunoscut-o în secolul al XIX-lea, teoria dreptului natural traversează toată istoria filosofiei dreptului: apărută în doctrina stoicilor greci, explicitată şi dezvoltată de juriştii romani, de Cicero şi de Ulpian îndeosebi, preluată de învăţătura creştină care prin patristică şi prin scolastică o conciliază cu teologia, renovată radical şi secularizată în epoca modernă de către Grotius şi Pufendorf în secolul al XVII-lea şi totodată extinsă la relaţiile internaţionale, abandonate până atunci vicleniei şi forţei, teoria dreptului natural a exercitat în continuare o influenţă extrem de puternică[2]. Parţial modificat, dreptul natural este implicat în doctrina lui Kant[3], a cărui filosofie juridică realizează trecerea de la Şcoala dreptului natural, la Şcoala dreptului raţional.

Esenţialul doctrinei clasice a dreptului natural constă în ideea că dreptul pozitiv are fundamentul într-o entitate mai profundă[4], entitate în care raţiunea descoperă principii juridice universale şi neschimbătoare, cu care trebuie să concorde legile pozitive. De aici concluzia iusnaturalismului că există legi care obligă şi suveranii, justiţia fiind anterioară legii.

---

[1] "O resurecţie a unei clare doctrine a dreptului natural a început cam la schimbarea secolului (XIX cu XX). Ea creşte încet în vigoare până la al doilea război mondial, şi culminează în deceniul de după război. În anii din urmă mişcarea pare să fi slăbit într-o anumită măsură" (K. Olivecrona, Law as fact, IInd ed., London, Steven & Sons, 1971, p. 43).

[2] J. Charmont observă că "în secolul al XVIII-lea, în Franţa şi în Anglia cel puţin, marii gânditori nu aparţin şcolii dreptului natural; există totuşi, graţie ei, un curent de idei care circulă prin Europa, amestecându-se sau opunându-se altor doctrine ale vremii, atenuându-le sau completându-le; ea apare ca una din cauzele care au contribuit la mari rezultate" (J. Charmont, *La renaissance du droit naturel*, 2eme éd., Paris, Duchemin, Chauny et Quinsac Scc., 1927, p. 21). Observaţia e confirmată şi de faptul că Montesquieu, care n-a fost câtuşi de puţin adeptul teoriei dreptului natural, atunci când vorbeşte despre tortură şi se gândeşte că s-ar putea referi la sclavii grecilor şi romanilor, adaugă: "Dar aud vocea naturii care strigă împotriva mea" (L'Esprit de lois, LVI, Ch XVII); şi mai convingătoare este teoria lui Rousseau, contractualist notoriu, despre libertate ca drept natural inalienabil al omului.

[3] Adversari ai iusnaturalismului au susţinut că, în concepţia lui Kant, "dreptul natural nu mai e decât o fantomă pe care Savigny nu va avea probleme s-o disipeze" (Georges Ripert, *Droit naturel et positivisme juridique*, Marseille, Barlatier, 1918, p. 22).

[4] Natura, natura omului, Dumnezeu. Ulpian, de exemplu, spunea că dreptul natural este "ceea ce natura învaţă pe orice fiinţă" (*"quod natura omnia docuit"*). De la Cicero încoace respectiva entitate este natura umană, iar pentru adepţii concepţiei religioase despre dreptul natural - este Dumnezeu.

Este adevărat că în toate epocile au existat contestări ale dreptului natural: sofiştii greci şi epicureicii în antichitate, William Occam în Evul mediu, Machiavelli în epoca Renaşterii şi o întreagă linie de gândire engleză, de la Hobbes la Bentham şi în continuare, s-au situat pe poziţii antinaturaliste şi, cel mai adesea şi antiraţionaliste (voluntariste, utilitariste). În secolul al XIX-lea însă, atacurile împotriva dreptului natural s-au intensificat şi diversificat considerabil: şcoala istorică, şcoala sociologică şi cu deosebire pozitivismul juridic - o anumită rezervă trebuind să fie făcută numai cu referire la realismul juridic american - s-au străduit să condamne iusnaturalismul la dispariţie definitivă. Acestui efort i se poate subsuma un nou val de critici severe şi sistematice dezlănţuit, în primele decenii ale secolului al XX-lea, împotriva iusnaturalismului şi cu deosebire împotriva ideii de justiţie pe care este centrată această doctrină. În Franţa, de exemplu, doi sunt autorii cei mai importanţi în acest sens: R. Carré de Malberg şi Georges Ripert.

24.2. În lucrările sale, R. Carré de Malberg - socotit vârful de lance al pozitivismului juridic francez - vizează nu numai să compromită iusnaturalismul, ci şi "să edifice o noţiune de drept pozitiv suficientă sieşi, care să excludă orice necesitate de a recurge la noţiunea de drept natural". În acest scop, el elimină din sfera dreptului noţiunile de raţiune şi de justiţie şi denunţă doctrina dreptului natural ca "o eroare de care e de dorit ca ştiinţa dreptului să fie debarasată o dată"[1].

Dreptul pozitiv, considerat singurul care-şi merită numele, este fundat, în concepţia lui, pe puterea suverană de stat, aşa cum este reglementată de Constituţie[2]. Din această viziune derivă consecinţe de o gravitate deosebită pentru condiţia dreptului, cum sunt imposibilitatea de a susţine pretinsa neconstituţionalitate a legilor, de a admite responsabilitatea statului legislator sau de a legitima în vreun fel rezistenţa faţă de opresiunea exercitată de stat. Singurele mijloace de a tempera oarecum omnipotenţa parlamentului sunt sistemul bicameral şi, mai ales, limitarea duratei mandatului acestuia, prin alegeri periodice. Este curios faptul că autorul acordă şi judecătorului puterea de a statua, "făcând astfel ca funcţia jurisdicţională să treacă dincolo de simpla aplicare executivă a legilor şi apropiind-o, într-o oarecare măsură, prin rolul efectiv pe care i-l atribuie, de funcţia legislativă însăşi"[3]. În cazurile de lacune legislative, Carré de Malberg admite suveranitatea judecătorului, el precizând însă că "judecătorul nu poate statua în drept decât în lipsa legii scrise şi niciodată împotriva acesteia"[4]. Implicaţiile acestei doctrine pozitiviste sunt numeroase şi importante: rezultă astfel că nu există drept câtă vreme nu există stat constituit, statul apărând ca anterior dreptului, idei contrazise de realitatea istorică[5].

---

[1] R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Recueil Sirey, 1920, t. I, p. 57.

[2] Vezi *Ibidem*, p. 207.

[3] *Ibidem*, t. I, p. 705-706.

[4] *Ibidem*, t. I, p. 747.

[5] Pe lângă argumentul lui Augustin că un stat fără drept n-ar fi decât o bandă de briganzi, dreptul nu este creaţia exclusivă a statului pentru că el cuprinde, pe lângă legislaţia edictată de stat, cutuma, jurisprudenţa, proiecte *de lege ferenda*. Dreptul nu este de o vârstă cu statul, ci cu societatea care a parcurs un lung drum înainte de a se organiza în stat şi nu sunt cunoscute toate posibilităţile evoluţiei ei viitoare. Legătură indelabilă există între societate şi drept, ceea ce reprezentanţii şcolii sociologice nu puteau trece cu vederea: "*ubi societas ibi ius*", afirmă ei.

Circumscriind dreptul statului, R. Carré de Malberg nu afirmă nicăieri că ideile morale sau regulile permanente de conduită umană ar fi neimportante, ci numai că ele nu găsesc nici un loc în interiorul dreptului. Or, aşa cum remarcă Gény, "a atribui dreptului un rol pur formal, înseamnă a îndepărta tot ceea ce face valoarea şi adevărata sa putere. A-l face să depindă în mod exclusiv de un stat înfricoşător prin omnipotenţa sa şi lipsit de orice fundament obiectiv, înseamnă a edifica o piramidă fără bază, care, într-o bună zi, poate să se prăbuşească brusc şi să nu lase, în căderea sa decât ruine"[1].

24.3. Încă mai coerentă şi mai concentrată este critica adresată teoriei dreptului natural în opera lui Georges Ripert, care întreţine cu François Gény o susţinută polemică, fiecare analizând în cărţile sale lucrările celuilalt.

Ripert respinge afirmaţia lui Gény că pozitivismul "n-ar putea ajunge la o elaborare ştiinţifică a dreptului"[2], sub motivul că o asemenea apreciere "nu se aplică decât la o formă cu totul simplistă şi grosieră a doctrinei"[3]. La rândul său Ripert reproşează lui Gény că adoptă "viziunea unui drept fondat pe justiţie, satisfăcând raţiunea şi permiţând umanităţii să afirme tendinţele sale spre ideal"[4]. Gânditor profund şi subtil, Ripert dovedeşte maximă acurateţe în înţelegerea a ceea ce neonaturaliştii vizează să recupereze din teoria dreptului natural, anume un minimum, rămânând însă inflexibil şi intransigent în atitudinea sa de respingere a lui: "A trebuit, după decisiva critică a şcolii istorice, să se renunţe la acele reguli eterne şi imuabile care s-ar regăsi identice în toate epocile şi în toate ţările. Nu se mai predică decât existenţa unui drept natural cu conţinut variabil"[5]. Se caută ideea primă, recunoscându-se că ea e susceptibilă de aplicaţii variate şi câteodată divergente. Pentru Gény, această idee primă este justiţia[6].

Într-adevăr, cum se va vedea în continuare, Gény reduce teoria dreptului natural la un minimum, care este ideea de justiţie, pe care o instituie ca fundament al întregului drept.

Ripert se întreabă dacă o regulă juridică trebuie combătută când ea nu poartă amprenta dreptului natural şi dacă trebuie să ne lăsăm antrenaţi de idealul de realizare a justiţiei, răspunzând, în spiritul celui mai radical pozitivism juridic, că "oricât de tentant ar fi acest apel, oricât de profund mişcă el sentimentele sufletului nostru, eu implor să nu i se cedeze"[7].

Ripert recunoaşte totuşi lui Gény meritul de a fi arătat cu claritate că ştiinţa juridică nu se poate dispensa de a scruta problema fundamentului dreptului, dar nu este de acord ca acest fundament să fie găsit în justiţie, între altele şi pentru că "aceasta nu e ceva nou. Este un vechi vis al umanităţii, vis inutil şi dăunător şi ar fi

---

[1] Fr. Gény, *Science et Technique en droit privé positif*, Paris, Recueil Sirey, 1924, IVeme partie, p. 254.

[2] Georges Ripert, *Droit naturel et positivisme juridique*, Marseille, Barlatier, 1918, p. 31.

[3] *Ibidem*, p. 31-32.

[4] *Ibidem*, p. 20.

[5] Aluzie la concepţia lui Stamler, despre care va fi vorba în paginile următoare.

[6] G. Ripert, *op. cit.*, p. 24.

[7] *Ibidem*, p. 27. G. Ripert se justifica astfel: "a trebuit un mare efort al spiritului uman pentru a accepta ... ca Puterile publice să voiască să renunţe la a asigura respectul moralei, pentru a se mulţumi să ceară respectul dreptului. Acest efort a condus la distingerea dreptului şi moralei fără a nega punctele lor de contact, dar cu o clară conştiinţă că doctrinele lor erau diferite şi sancţiunile lor inegale. Dacă se reduce dreptul la etică, regula juridică la norma morală, tot acest lung efort cade inutil" (*op. cit.*, p. 28).

aici ocazia de a reafirma cu Pascal că justiţia nu e uşor de recunoscut"[1]. În acest mod, Ripert aruncă discreditul asupra dreptului natural, afirmând despre căutarea lui că este "operă de vană speculaţie fără însemnătate practică. Nu e vorba nici de a judeca, nici de a dirija dreptul pozitiv, ci numai de a constata ..."[2].

În ceea ce priveşte explicarea autorităţii legii şi a necesităţii supunerii faţă de ea, Ripert procedează ca marea majoritate a pozitiviştilor, trimiţând la prerogativele unei puteri suverane, despre care "după epocă, juriştii au propovăduit că este emanată de Dumnezeu, că ea aparţine titularului ca o proprietate personală sau că ea rezidă în naţiune şi că ea e încredinţată de către popor reprezentanţilor săi. Că e vorba de suveranitatea prinţului sau de suveranitatea poporului, că această suveranitate să fie de ordin religios sau civil, că ea să fie exercitată de către un om sau de către o adunare, puţin importă. Ideea esenţială este că există o autoritate învestită cu o prerogativă excepţională şi nu e nevoie câtuşi de puţin să căutăm secretul puterii sale şi raţiunea supunerii noastre"[3]. Într-un mod mai tranşant decât au făcut-o alţi reprezentanţi ai pozitivismului juridic etatist, Ripert îmbrăţişează ideea dreptului forţei, scriind fără echivoc: "Care este pentru guvernanţi sursa profundă a dreptului lor de a porunci şi pentru guvernanţi raţiunea ultimă a datoriei lor de supunere? Guvernanţii sunt în fapt cei mai puternici. Ei deţin puterea pentru o mie de motive diverse care i-au făcut cei mai puternici[4]... Supunerea la autoritatea stabilită - şi prin consecinţă la drept - este ea altceva decât supunerea celui mai slab în faţa legii celui mai puternic? Trebuie, cred, s-o admitem dacă vrem să fim pe deplin pozitivişti..."[5].

24.3.1. Dar tot în această problemă, a motivelor supunerii faţă de legi, Georges Ripert se desparte de pozitivismul juridic, edificând o filosofie juridică numită transpozitivism. El porneşte de la ideea că "a zice că cetăţenii se supun autorităţii de teama de sancţiune este un adevăr incontestabil, dar nu este întreg adevărul, ci o mică parte din el, pentru că teama de sancţiunea posibilă nu explică deloc cea mai răspândită atitudine de supunere faţă de legi, anume supunerea consimţită, voluntară[6]. Ripert apreciază că ideea supunerii consimţite e o idee comună: "fiecare om se supune voluntar pentru motive morale care îi sunt proprii, dar toţi au ideea de

---

[1] *Ibidem*, p. 29.

[2] *Ibidem*, p. 28.

[3] *Ibidem*, p. 33.

[4] "Îndepărtând cu hotărâre orice concept metafizic din ştiinţa juridică, nu se poate decât constata acest fapt simplu, scrie Ripert: există printre oameni puternici şi slabi, guvernanţi şi guvernaţi şi guvernaţii nu se supun decât pentru că ei înţeleg pericolul inutilităţii nesupunerii, date fiind măsurile represive şi preventive care sunt la dispoziţia guvernanţilor" (G. Ripert, *op. cit.*, p. 34).

[5] *Ibidem*, p. 33-34. Gény consideră ciudată legarea exclusivă a dreptului de forţă de către Georges Ripert, care, cu trei ani anterior, în cursul primului război mondial, scrisese o violentă critică a ideii de drept în Germania, în care "sublinia - ca trăsătura sa cea mai odioasă - identificarea dreptului şi a forţei, pe care el o respingea cu accente de justificată indignare" (François Gény, *Science et Technique en droit privé positif*, IVeme partie, p. 263).

[6] "Teama de o sancţiune posibilă, sentimentul că actul ilegal nu va avea nici o valoare, ideea că regula de drept e utilă, spiritul de imitaţie, obişnuinţa supunerii, atavismul nostru de om civilizat şi prin urmare disciplinat, toate acestea explică supunerea în cutare sau cutare circumstanţe la cutare sau cutare lege, dar acestea nu pot explica sentimentul că noi respectăm de bună voie regulile de drept şi că îndeplinim datoria noastră supunându-li-ne" (Ripert, *op. cit.*, p. 35).

supunere la reguli stabilite. De aici naşte ideea de drept ... , [ca ordine stabilită]. A avea ideea că trebuie s-o respectăm, înseamnă a avea ideea dreptului şi a justiţiei"[1]. Simţind, probabil, cercul în care se mişcă argumentarea sa: ordinea de drept e stabilită pentru a fi respectată şi trebuie respectată pentru că e stabilită, Georges Ripert concede că, "este adevărat, aşa cum a arătat cu atâta curaj François Gény, că pozitivismul juridic este incapabil să ne dea cheia tainei şi să ne revele de ce şi până la ce punct trebuie ca noi să ne supunem legilor"[2]. Poziţia lui Ripert e ca e o problemă care în drept rămâne fără răspuns, acest răspuns trebuind căutat "în domeniul superior al religiei şi al moralei ..."[3]. Se înţelege că, în opinia lui, "cheia" în discuţie stă în supunerea de bună voie faţă de legi. Dar pentru autorităţi, precizează Ripert, este neimportant dacă cetăţeanul se supune din frică sau din datorie; căci în timp ce morala cere motivele supunerii, dreptul se mulţumeşte cu supunerea exterioară "fără a se preocupa de asentimentul spiritului"[4]. Ripert subliniază însă că, deşi nu se poate admite ca fiecare cetăţean să se constituie în judecător al justeţei legii, legea devine deosebit de slabă când nu întâlneşte adeziunea. De aici concluzia lui că dreptul "e ştiinţa ordinii exterioare a lucrurilor, a păcii sociale, nu realizarea justiţiei"[5].

Ripert susţine că această optică transpozitivistă "face să dispară dintr-o singură lovitură problema irezolvabilă a nesupunerii juste la lege şi a rezistenţei legitime la ordinele autorităţii"[6].

În problema dacă există - şi care sunt ei - factori care să limiteze puterea legiuitorului, Ripert construieşte un răspuns plauzibil, dar în fond neconvingător: astfel, după ce reafirmă că "acest guvernant (legiuitor sau judecător) se va strădui să facă să triumfe voinţa lui"[7], Ripert se întreabă "dacă vor putea ei ajunge aici în mod complet"[8] şi arată că "totul depinde de forţele pe care ei le vor găsi în faţa propriei lor forţe, totul depinde de chestiunea de a şti până la ce punct sunt ei guvernanţi. Ar fi, într-adevăr, un mod superficial de a vedea lucrurile să considerăm ca singuri guvernanţi pe cei care deţin puterea politică şi, în această calitate, elaborează legea juridică. Alţii deţin puterea religioasă şi edictează reguli morale socotite obligatorii de către adepţii religiei lor. Alţii au, prin bogăţie sau prin muncă, puterea economică şi se străduiesc s-o apere sau s-o dezvolte. Alţii au cucerit o supremaţie intelectuală şi, prin încrederea care le e acordată, dirijează opinia publică. Fiecare din aceste puteri tinde să apere, să amelioreze, să revizuiască ordinea juridică pozitivă. Preoţi, moralişti, proprietari, bancheri, sindicate, scriitori, jurnalişti, sunt guvernanţi care încearcă să facă să triumfe voinţa lor"[9]. "Tot ce ordinea legislativă pierde în autoritate este câştigat de către alte puteri care luptă în această lume"[10], scrie Ripert.

François Gény tratează cu ironie această viziune în care se încaieră multe grupuri de guvernanţi, între care autorul nu ştie să stabilească nici o ierarhie şi precizează că, la nevoie, cei mai puternici vor şti să-şi impună voinţa. "Dar atunci, arată

---

[1] *Ibidem*, p. 36.
[2] *Ibidem*, p. 37.
[3] Idem.
[4] *Ibidem*, p. 40.
[5] Idem.
[6] *Ibidem*, p. 38.
[7] *Ibidem*, p. 42.
[8] *Ibidem*, p. 43.
[9] *Ibidem*, p. 31.
[10] *Ibidem*, p. 45.

Gény, la ce pericole, la ce cataclisme suntem iremediabil expuşi, în ziua în care ar învinge o forţă de-a dreptul rea"[1].

24.3.2. După trei decenii, într-o altă lucrare a sa[2] în care menţine ideea că legea aparţine celui mai tare, dar semnalează pericolul absolutismului puterii parlamentare, Georges Ripert deplânge multiplicarea actelor de neobedienţă faţă de legi, fenomen care îi apare ca un declin al dreptului. El arată că "înţelepte măsuri care au fost luate pentru a pune frâu puterii capricioase a legiuitorului"[3] nu au dat rezultatele aşteptate; aşa se face, arată el, că nici prevederile Declaraţiei drepturilor din 1789, care apără drepturile individului contra suveranităţii statului nu au avut mare importanţă. Explicaţia, cel puţin parţială, stă în faptul că, prin efortul lor constant de a aboli credinţa în dreptul natural şi de a exalta puterea parlamentului, reprezentanţii şcolilor sociologică şi pozitivistă din filosofia dreptului au acreditat ideea că "există drepturi ale omului, dar legiuitorul este cel care le-a dat; el poate deci să le retragă după bunul său plac"[4].

Consecinţa firească, trasă de Ripert însuşi, este că oamenii "pierd respectul pentru un drept care nu-i mai protejează"[5] şi Ripert studiază sistematic şi aprofundat cauzele declinului dreptului[6]. "Juriştii buimăciţi tac, arată el, pentru că ei au propovăduit într-un mod imprudent atotputernicia legiuitorului şi nu ştiu cum ar putea condamna dreptul pozitiv, chiar dacă acest drept apare ca fiind numai legea celui mai tare. Şi totuşi ideea de drept a rămas în sufletele oamenilor"[7]... etc. Sunt rânduri din care rezultă, ca şi din citirea printre rânduri, un anumit regret pentru intransigenţa luptei dusă de el contra principilor dreptului natural.

24.4. Un impuls puternic în resuscitarea teoriei dreptului natural a fost dat de juristul german de orientare neokantiană Rudolf Stammler. Cum arată Gény, filosofia dreptului creată de Stammler "se concentrează în jurul formulei "richtiges Recht", adică "dreptul just".

Nesatisfăcut de soluţiile pe care ştiinţa juridică le dă problemelor: ce este dreptul, cum se justifică forţa de constrângere, care rămâne principala lui caracteristică, şi sub ce condiţii este fundată o regulă juridică, Stammler face o evaluare critică a teoriei dreptului natural, a doctrinei şcolii istorice şi a concepţiei materialist-istorice "pentru că au tins să combine aceste trei probleme în una singură şi să le răspundă printr-o formulă unică"[8]. Stammler le tratează distinct şi le rezolvă în ordinea importanţei lor. Ca premise, el introduce între regula juridică şi viaţa socială distincţia care există între formă şi materie; separă apoi morala şi dreptul ca aparţinând, prima vieţii interioare, a doua conduitei exterioare, relaţiilor cu alţii; în fine, separă înăuntrul dreptului domeniul regulilor convenţionale sau al acordurilor amiabile

---

[1] Fr. Gény, *Science et Technique en droit privé positif*, IVeme partie, p. 261.

[2] Georges Ripert, *Le déclin du droit*, Paris, R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1949.

[3] G. Ripert, *Le déclin du droit*, p. 8.

[4] *Ibidem*, p. 24.

[5] *Ibidem*, Prefaţă, p. VII.

[6] Între cauzele creşterii spiritului de nesupunere faţă de legi sunt analizate de Ripert: impresia de inutilitate a legii, întărită de iuţeala cu care legile sunt modificate sau anulate, ceea ce le învederează caracterul arbitrar, neaplicarea legilor, incapacitatea lor de a furniza securitate juridică şi, mai ales, sentimentul injustiţiei.

[7] G. Ripert, *Le déclin du droit*, p. 35-36.

[8] Apud Fr. Gény, *op. cit.*, p. II, p. 141.

care nu obligă indivizii decât atât cât vor, de cel al regulilor impuse, care exprimă voinţa socială dominantă.

În controversă cu concepţia anarhistă, care condamnă *a priori* orice constrângere, Stammler se preocupă să explice forţa coercitivă a dreptului şi o face în manieră finalistă, prin ideea fundamentală a regularităţii vieţii sociale în lumina căreia dreptul apare ca mijloc de neînlocuit pentru a putea uni toţi oamenii în societate; cum regulile convenţionale îi apar ca insuficiente, consideră că soluţia este "de a da un fundament teoretic solid constrângerii juridice"[1].

În ceea ce priveşte condiţiile fundării conţinutului regulilor juridice, soluţia stă, arată Rudolf Stammler, în judecarea lor în lumina unui "drept just", idee care "rămâne obiectul capital al studiilor lui Stammler şi unde apar în modul cel mai reliefat originalitatea şi vigoarea ideilor sale"[2]. Despre acest "drept just", Stammler afirmă că "trebuie să inspire deciziile omului politic, bărbat de stat, legiuitor sau administrator, chemat să fixeze cadrele dreptului formal, pentru a asigura domnia lesnicioasă a justiţiei în viaţa socială concretă"[3]. Dar şi soluţiile date de judecător în interpretarea şi aplicarea legii trebuie să fie evaluate prin prisma dreptului just, pentru a stabili dacă "li se atribuie «ştampila» justeţii sau stigmatul non-justeţii"[4].

Cum Stammler concepe dreptul just ca pe un fel de rectitudine obiectivă, el îi atribuie rolul de formă a dreptului, care domină şi concretizează conţinutul regulilor pozitive, socotit a fi materia dreptului. În acest mod, gânditorul german a ajuns la cunoscuta formulă: *drept natural cu conţinut variabil*[5], despre care Gény afirmă că "pare să redea, într-o manieră frapantă, ideea călăuzitoare a lui Stammler"[6]. Formula exprimă în mod neechivoc refuzul lui Stammler de a accepta ideea clasică a unui drept natural totdeauna identic cu sine, adică imuabil şi universal. Ea exprimă totodată şi cu aceeaşi claritate nevoia de a găsi regulii juridice un fundament mai solid decât arbitrariul voinţelor oamenilor. Numai logicismul excesiv al expunerii, sufocată de supraabundenţa unor detalii de tot felul, a împiedicat strălucita doctrină a dreptului just, creată de Stammler, să aibă consecinţe practice mai importante.

Doctrina renovată a dreptului natural a fost promovată şi în opera altor autori, cum sunt Maurice Haurion, în Franţa, Helmut Coing - şeful şcolii neonaturaliste din Germania, Giorgio del Vecchio în Italia, şi alţii.

24.5. Numeroasele referiri precedente la concepţia lui François Gény (1861-1938) nu sunt suficiente pentru a clarifica rolul lui de principal stâlp de rezistenţă, în Franţa, la asaltul critic întreprins de pozitivismul juridic împotriva dreptului natural. În opera sa întinsă şi originală, Gény promovează concepţia dreptului natural restrâns la un minimum, anume la ideea de justiţie.

---

[1] *Ibidem*, p. 143.

[2] *Ibidem*, p. 143-144.

[3] *Ibidem*, p. 146.

[4] *Ibidem*, p. 160.

[5] Explicând concepţia lui Stammler despre ceea ce e constant şi ceea ce e variabil în domeniul dreptului, Raymond Saleilles scrie: "Ceea ce nu se schimbă este faptul că există o justiţie aici jos: este sentimentul că noi datorăm tuturor respectul dreptului lor, în măsura justiţiei sociale şi a ordinii sociale. Dar care va fi acea măsură, care va fi acea justiţie, care va fi acea ordine socială? nimeni nu poate spune *a priori*. Toate aceste probleme depind de fapte sociale cu care dreptul intră în contact; aceste fapte se schimbă, evoluează şi se transformă. Dar depinde şi de concepţiile care se fac despre justiţie, despre ordine, despre autoritate...! (Apud J. Charmont, *op. cit.*, p. 176).

[6] Fr. Gény, *op. cit.*, IIeme partie., p. 151.

Problemele de la care porneşte Gény sunt aceleaşi care frământă întreg neonaturalismul. În formularea lui, este vorba de a elucida problema dacă aceia care edictează legea pozitivă, legiuitorii, sunt liberi să creeze această lege după bunul lor plac, după ideile, interesele şi pasiunile lor sau trebuie să se conformeze la un model superior, precum şi problema dacă cei care aplică dreptul pozitiv, administratori, judecători, interpretând legea se vor orienta numai după textul legii; nu vor trebui să privească dincolo, să pătrundă până în fondul intim şi substanţial din care iese ea? Şi aceia care suportă dreptul, care-i respectă preceptele sub ameninţarea cu sancţiuni, sunt obligaţi totdeauna să-şi aplece capetele? "Ei nu pot aprecia, discuta, critica regulile stabilite, înţeleg nu doar ca alegători, ci ca supuşi; şi nu sunt ei motivaţi uneori să schimbe, să modifice, să transforme dreptul existent, chiar, în cazuri extreme, să se revolte contra lui ... să ridice privirile către acele regiuni sublime, care deschid tuturor perspectivele justiţiei imanente?"[1].

Prima calitate a acestei justiţii este acea de a exista efectiv; deci ceea ce trebuie demonstrat, înainte de orice, este «existenţa însăşi a dreptului natural», căci existenţa dreptului pozitiv nu este controversabilă"[2]. Gény e convins că nimeni nu poate contesta în mod serios existenţa dreptului natural, în stare ideală, adică în spiritul oamenilor, drept în lipsa căruia umanitatea ar fi lipsită de direcţie fermă şi ar merge în derivă. Dar rolul lui se reduce la atât, căci legea naturală nu poate face mai mult decât "să propună voinţei direcţii, sub controlul raţiunii"[3]. Prin analize aprofundate, întinse pe mii de pagini dense[4], Gény caută să determine ce parte revine naturii lucrurilor în cadrul dreptului pozitiv şi ajunge la convingerea că, dincolo de învelişul formal al textului, "judecătorul trebuie să vizeze un ideal superior de justiţie, condiţionat de toate elementele care dau consistenţă vieţii sociale"[5]. În acest mod, el va găsi un principiu sau un ansamblu de principii în lumina cărora va reuşi să acopere lacunele legilor şi să le interpreteze corect. Acest reper este, în concepţia lui Gény, noţiunea justului, care implică nu numai preceptele elementare de "a nu face rău nimănui" şi de "a da fiecăruia ce i se cuvine", ci şi ideea mai profundă a unui echilibru între interese în conflict, condiţie principală a ordinii sociale.

François Gény crede că nu putem şti care reguli sunt demne de a fi instituite, decât prin sesizarea elementelor realităţii, pentru care putem face eventual apel şi la forţe intime - intuiţie, credinţă - pentru a completa sugestiile intelectului, adică prin captarea dreptului natural. Căci pentru Gény, "dreptul natural în sensul cel mai

---

[1] Fr. Gény, *Science et Technique en droit privé positif*, IVeme partie, p. 214.

[2] "Dreptul, adică un ansamblu de reguli tinzând să dirijeze din exterior conduita oamenilor, sub o sancţiune socială, la nevoie coercitivă, există desigur *în stare pozitivă*, într-o ţară dată, într-o epocă dată. Este văzut rezultând din legi, din cutume, din practica judiciară sau extrajudiciară, creându-se, funcţionând, dezvoltându-se, uneori atrofiindu-se şi dispărând. Nici o îndoială nu poate fi în mod serios emisă privind existenţa sa care e reală, obiectivă, manifestată prin efecte sigure, finalmente recunoscute de toţi. Dar, în spatele acestei realităţi tangibile şi pentru a o susţine, există o entitate mai profundă, şi de ce natură?" (Fr. Gény, *op. cit.*, IVeme partie, p. 215).

[3] Fr. Gény, *op. cit.*, IVeme partie, p. 217.

[4] Numai două din lucrările lui Gény au peste 2000 de pagini.

[5] Fr. Gény, *op. cit.*, Ière partie, p. 30. "şi cum un examen atent al sistemului cosmologic a trebuit să readucă globul nostru terestru de la rangul necuvenit de astru central la acela, mai modest dar mai adevărat, de planetă solară, aşa o investigaţie mai bine avizată a bazelor dreptului va plasa jurisprudenţa, cutuma, legea însăşi, în dependenţă de entitatea fundamentală, faţă de care ele nu sunt decât radiaţii parţiale" (Fr. Gény, *op. cit.*, Ière partie, p. 41).

strict al cuvântului, este ansamblul regulilor juridice pe care raţiunea le degajă din însăşi natura lucrurilor, din care o parte este omul"[1]. Orientată astfel, activitatea juristului "oscilează între doi poli distincţi, care voi propune să fie denumiţi *dat* şi *construit*"[2]. Deci, pe de o parte, e vorba de a constata pur şi simplu ceea ce relevă realitatea, activitate în care partea de artificial trebuie să fie minimă. Gény afirma că "datul" corespunde, aproximativ, cu noţiunea fundamentală de drept natural ... Acest dat rămâne baza esenţială a dreptului pozitiv, dar nu poate avea decât un răsunet restrâns. Cel puţin furnizează «regula», «principiul». Sesizarea acestui dat permite formularea regulii de drept în stare brută, adică aşa cum iese din natura lucrurilor. Efortul spiritual prin care aceste reguli sunt modelate pe nevoile ordinii juridice, pentru care ele sunt destinate, conduce la un rezultat diferit, care este "scos din puterile personale ale omului, putând fi calificat *construitul*, fiindcă, prin intermediul unui travaliu în întregime subiectiv, tinde să transforme regula brută în precept capabil să se insereze în viaţă şi s-o anime, în vederea scopurilor supreme ale dreptului. Se înţelege de la sine, de altfel, că *dat* şi *construit* se amestecă şi se întrepătrund pentru a furniza vieţii juridice toate direcţiile necesare. Şi nu se poate tăgădui că ceea ce e *construit*, operă de voinţă artificială, dacă nu arbitrară, ajunge puţin câte puţin să mărească suma *datului*[3]. Dar din împletirea lor nu rezultă, arată Gény, că *datul* şi *construitul* nu rămân distincte şi nu solicită metode diferite; tocmai deosebirea dintre ele impune o diferenţiere nouă a domeniului dreptului în ştiinţă şi tehnică: ştiinţa vizează cu prioritate *datul*; iar tehnica - *construitul*[4]. Tehnica dreptului este elaborată de Gény ca un fel de "meserie" a juristului. El are, în primul rând, în vedere o «tehnică juridică fundamentală», dedesubtul căreia distinge, pe de o parte, tehnica de creare a dreptului pozitiv - a cărei cea mai desăvârşită manifestare este tehnica de elaborare de legi scrise sau «tehnica legislativă» - şi, pe de altă parte, tehnica interpretării şi a aplicării legilor, care, în baza diversităţii întrebuinţărilor sale, ia forma de «tehnică administrativă» şi de «tehnică judiciară». La acestea, Gény adaugă o «tehnică doctrinală» şi o «tehnică jurisprudenţială». Gény subliniază că faţă de sărăcia *datului*, bogăţia *construitului* care se exercită asupra unui mic nucleu de drept natural, este inepuizabilă. Cu toate acestea, aşa cum mărturiseşte în Prefaţa la partea a IV-a a lucrării sale Science et Technique ..., p. XVI, Gény este departe de a proclama supremaţia *construitului* asupra *datului*.

24.5.1. Despre investigaţia ştiinţifică menită să ne facă cunoscut *datul*, constând în datele lumii şi ale vieţii, din care rezultă regulile de conduită exterioară care se impun omului trăind în societate, Gény afirmă că ea, această investigaţie, conduce inevitabil, "sub orice etichetă s-ar vrea să se prezinte sau să se ascundă ... la eterna

---

[1] *Ibidem*, p. II, p. 419.

[2] *Ibidem*, p. I, p. 97.

[3] Idem. Înăuntrul acestui dat, "care serveşte de materie primă eforturilor juriştilor" (*op. cit.*, p. II, p. 370), Gény disociază patru aspecte care-l compun: "date *reale* sau strict naturale, date *istorice*, date *raţionale* şi date *ideale*, toate trebuind să contribuie - fiecare din partea sa şi în maniera sa - la sugerarea direcţiilor capitale ale dreptului pozitiv" (*Ibidem*, p. 371).

[4] *Construitul* este în principal obiectul altei masive lucrări a lui Fr. Gény, "Méthode d'interprétation...", în care după ce denunţă abuzurile metodei tradiţionale de interpretare, arată posibilitatea de interpretare şi completare corectă a legilor, precum şi limitele acestor activităţi. Prin inovarea radicală a metodelor de interpretare în dreptul privat, Gény a condus la succes "cu mână de maestru", lupta de reabilitare a rolului judecătorului în viaţa dreptului, pe care pozitivismul legalist îl redusese la a nu fi decât "gura" legilor.

problemă a dreptului natural"[1], care, zice el, "trebuie să convenim că n-a încetat niciodată să preocupe umanitatea, de când aceasta reflectează la destinele ei"[2]. Gény concede însă că teoria clasică a dreptului natural, care a dominat secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, trebuie să fie redusă la minima sa comprehensiune, adică la ideea că există un substrat al întregului drept pozitiv, care, în acţiunea şi evoluţia sa, cunoaşte toate variaţiile pe care i le impune diversitatea condiţiilor de loc şi de timp. Numai în acest sens, crede Gény, ideea de drept natural rămâne totdeauna adevărată şi fecundă, putând da seama de raporturile ei cu dreptul pozitiv, ale cărui prevederi de detaliu pot varia la infinit. Fără un asemenea drept natural, nici o apreciere la adresa justeţii sau a injusteţii legilor artificiale nu poate fi făcută şi nu se pot împiedica strigătoare injustiţii.

Gény afirma că esenţa justului obiectiv stă în principii[3]. Cu tot caracterul său minimal, principial, nucleul de drept natural avut în vedere de Gény, reprezentând un fel de fond scos din natura lucrurilor şi cât mai ferit de orice artificiu, "este suficient să constituie, pentru structurile ulterioare ale jurisprudenţei, o bază obiectivă dominând toate contingenţele faptelor sau ale voinţelor"[4]. Acestea sunt, arată Gény, motivele pentru care "ţine să afirme, odată în plus, necesitatea ineluctabilă a unui minim de drept natural"[5], cu convingerea neclintită că acest nucleu de drept natural este capabil să susţină singur întreg edificiul construcţiei juridice. Gény subliniază că "pericolul doctrinei este de a depăşi foarte uşor acest minimum, singurul absolut raţional, şi de a pretinde să rezolve, cu ajutorul dreptului natural, ipotezele cele mai mărunte pe care le oferă juristului multiplele relaţii ale vieţii sociale... Imposibil de a pretinde la o universalitate rigidă şi imuabilă. Trebuie îndurată variaţia şi mobilitatea contingenţelor"[6]. Este esenţial pentru Gény de a reduce dreptul natural la o justă măsură, la un minim ineluctabil, dacă se vrea să i se menţină întreaga sa valoare şi eficacitate.

24.6. În cursul celei de a doua treimi a secolului al XX-lea, procesul de renaştere a dreptului natural s-a amplificat considerabil, având un nou impuls în valurile de emoţie stârnite de instaurarea, în Europa, a celor două regimuri totalitare. Dar cu

---

[1] Fr. Gény, *op. cit.*, p. II, p. 10.

[2] Idem. Gény repetă această idee, arătând că în ciuda faptului că principalele doctrine despre elaborarea ştiinţifică a dreptului din ultima vreme "se întâlnesc într-o aversiune comună pentru concepţia clasică a dreptului natural, aceasta n-a dispărut din câmpul investigaţiei juridice" (*Op. cit.*, p. II, p. 274).

[3] Despre acestea Gény scrie: "principii preţioase desigur, dar care nu oferă practicii decât o ancorare insuficientă, pentru că va fi totdeauna vorba de a şti ce poate fiecare să pretindă în mod legitim, sau în ce constă răul de la care trebuie să se abţină faţă de altul. Pentru a răspunde la aceste chestiuni fundamentale, trebuie căutat ceea ce raţiunea ne arată a fi conform cu natura omului, fiinţă socială, raţională şi liberă...". (Fr. Gény, *op. cit.*, p. II, p. 392).

[4] *Ibidem*, p. II, p. 416. J. Charmont arată cum Gény se străduieşte să explice în ce mod această bază obiectivă dobândeşte coloratură subiectivă: "El vede în conceptele dreptului natural «reprezentarea unei realităţi superioare plasate în afara noastră». Aceste concepte, într-adevăr, nu sunt pur individuale, diferite în fiecare din noi; ele au un caracter de universalitate care ţine de existenţa lor obiectivă. Tot ce se poate concede este că, trecând prin sufletul fiecăruia, ele se impregnează de subiectivitate şi par să piardă astfel «aspectul lor de entităţi superioare omului şi independente de el» (J. Charmont, *La renaissance du droit naturel*, Paris, Duchemin, 1927, p. 183).

[5] *Ibidem*, p. II, p. 419.

[6] *Ibidem*, p. 350.

deosebire după cel de-al doilea Război mondial, atât activitatea teoretică, cât şi cea juridică-practică s-au dezvoltat mult, nu fără legătură cu intensele preocupări pentru respectarea drepturilor omului. "O enormă cantitate de literatură tinzând către dreptul natural a fost publicată în ultimii douăzeci de ani"[1], scria Olivecrona în anul 1971.

Cauza cea mai importantă a renaşterii unei noi teorii a dreptului natural a fost expansiunea, aproape fără limite, a activităţii legislative a statului, care a ridicat întrebarea până unde trebuie permis să se meargă în această direcţie.

Dar, cum s-a văzut, teoria dreptului natural din secolul al XX-lea n-a revenit la "adevărurile eterne" ale unui drept natural imuabil[2], cu reguli care rămân identice în toate locurile şi în toate timpurile, întrucât însăţi evoluţia ştiinţei a arătat, între timp, că nici natura umană nu este fixă, neschimbătoare. Ceea ce s-a preluat din teoria dreptului natural este nevoia de un standard în justiţie obiectiv, prin care să poată fi evaluat dreptul pozitiv. Nu este, deci, câtuşi de puţin vorba de a nega rolul voinţei în crearea legilor, ci de a nu accepta acest rol ca explicaţie ultimă, adică de a cunoaşte limitele şi impulsurile voinţei, lămurind de ce voinţa vrea ceea ce vrea. Trebuie explicat de ce legea nu poate fi plasată deasupra justiţiei şi a legii, căci nu dreptul decurge din lege, ci legea din drept şi de ce, deci, dreptul pozitiv, adică acela care are sursa în ordinele guvernanţilor şi în deciziile judecătorilor trebuie să fie orientat să tindă să se apropie cât mai mult posibil de dreptul natural, de care nu se poate depărta decât cu riscul de a deveni un instrument al dictaturii. Societatea are nevoie nu de drept pur şi simplu, ci, după fericita formulă a lui Stammler, de un "drept just". Aşadar, dreptul natural, în circulaţie la începutul mileniului III, nu e nimic mai mult decât un ansamblu de criterii de judecare a oricărei legislaţii pozitive.

---

[1] Karl Olivecrona, *Law as Fact*, IInd ed., London, Stevens & Sons, 1971, p. 48. Acelaşi autor observă că la un simpozion, ţinut la Viena, în 1962, pe tema dreptului natural în teoria politică, "toţi participanţii, cu excepţia Profesorului Kelsen, exprimau poziţia dreptului natural" (Idem), adăugând, totodată, că mulţi dintre aceştia fundau dreptul naturii pe Dumnezeu.

[2] "Ideea de drept natural este deci altfel concepută decât era ea odinioară - scrie Charmont; ea se sprijină pe o altă bază; în acelaşi timp, suferă anumite transformări. Se conciliază cu ideea de evoluţie, cu ideea de utilitate. Pierde caracterul său absolut, imuabil; ea nu are decât un conţinut variabil. Ea ţine cont de interdependenţa individului şi a colectivităţii; ea tinde astfel să apropie conştiinţa individuală şi legea, în loc de a le opune" (J. Charmont, *op. cit.*, p. 221-222).

Indice de nume

A

ABELARD 38
ACADEMOS 13
ADAM 34
ADEIMANTOS 16
AFRODITA 19
AGNELLI, Arduino 127, 134, 135, 136, 137
ALBERT CEL MARE 38, 39, 44
ALCIBIADE 12, 13
ALEMBERT, d' 2
ALEXANDRU CEL MARE18, 24
ALTHUSIUS, Johannes 47, 49
AMYNTAS 18
ANAXAGORAS 2, 9
ANSELM 38
ANTISTENE 13
APOLON 18, 19
ARCESILAU 24
ARISTIP 13
ARISTOTEL 2, 4, 6, 10, 11, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 37, 39, 40, 43, 47, 50, 56, 60, 88, 166
ARNOBIU 33
ARNOLD, Truman 141, 142
ARRIAN 32
ATANASIE 33
AUGUSTIN, Aureliu 7, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 46, 169
AUSTIN, John 7, 57, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138
AVERROES 39
AYER, Alfred Jules 4, 11, 112

B

BACON, Francis 2, 3, 50, 51, 52, 53, 57, 73, 123, 127
BACHELARD, Gaston 93, 142
BATIFFOL, Henri 109
BENTHAM, Jeremy 57, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 131, 134, 169
BERGSON, Henri 2
BLACKSTONE, William 133
BLAGA, Lucian 2
BODIN, Jean 47, 49
BOETIU 37
BOGNETTI, Giovanni 139, 140, 143, 144, 145, 147, 148

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BORGIA, Cesare 48
BRUNO, Giordano 47

C

CALLIAS 20
CALLICLES 10, 49
CAMBACÉRES, Jean Jacques 126
CAMPANELLA, Tommaso 47
CARNEADE 24
CAROL STUART 53
CARRÉ de MALBERG, R. 169, 170
CATILINA 29
CELSUS 23
CERRONI, Umbesto 89, 90, 92
CHARMIDES 13
CHARMONT, Jean 105, 106, 110, 114, 168, 174, 177, 178
CICERO 2, 11, 25, 28, 29, 30, 31, 92, 168
CLEANTE 26
CLEMENT din Alxandria 33
CODROS 13
COING, Helmut 174
COKE, Edward 52, 56, 57
COLOMBOS, C.J. 115
COMMAGER, Henry Steele 138, 139, 140, 150
COMTE, Auguste 3, 7, 122, 123, 124, 125
COPERNIC, Nicolaus 46, 47, 51, 81
CRAMWORTH, Lord 121
CRESUS 1
CRISIP 26, 27, 28, 29, 31
CRITON 13, 16, 35
CROMWELL, Olivier 53
CUSANUS, Nicolaus 46, 47
CUVIER, Georges 100

D

DEMOCRIT 24
DESCARTES, René 2, 3, 47, 50, 53, 57
DEWEY, John 137, 138, 139
DILTHEY, Wilhelm 3, 4
DIOGENE LAERTIU 19, 27
DIONISIE cel Bătrân 13
DOMITIAN 31
DUGUIT, Léon 7, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157
DUMITRIU, Anton 93
DUMONT, Etienne 115
DUNS SCOT, John 44, 45
DWORKIN, Ronald 139

E

ELIADE, Mircea 9
ELISABETA I 50
EMPEDOCLE 9, 26

ROMANIAN CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EPICTET 26, 28, 30, 31, 32
EPICUR 24, 25, 26, 29, 110
EPIMETEU 10
ESSERTIER, Daniel 156
EUCLIT, Geometrul 13
EUCLID din Megara 13

F

FEDRU 85
FICHTE, Johann Gottlieb 3, 93, 94, 95, 98
FILIP al Macedoniei 18
FRANK, Jerome 141, 142, 143
FRIEDRICH, Carl Joachim 97, 98, 101, 102, 105

G

GALILEO, Galilei 51, 66
GÉNY, François 7, 127, 155, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177
GEORGESCU, Ştefan 143
GERION 10
GIERKE, Otto von 100, 104
GILSON, Etienne 44
GLAUCON 16
GLAUCUS 75
GORGIAS 9, 10
GOYARD-FABRE, Susanne 101, 102, 103, 128
GRAY, John Chipman 101, 102, 133
GRIGORE de Nazianz 33
GRONOVIUS 60
GROTIUS, Hugo 7, 54, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 73, 88, 168
GUENOUX, Charles 102

H

HAMMURABI 24
HART H.L.A. 110, 128, 129, 130, 133, 135, 136, 137, 155
HAURIOU, Maurice 7, 174
HAYAKAWA, S.I. 143
HEGEL, G.W. Friedrich 3, 7, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103
HEIDEGGER, Martin 2
HENRIC al IV-lea 139
HENRY, Georges 129, 134, 137
HERACLE 10
HERACLIT 9
HERODOT 1
HESIOD 1
HIPPIAS 13
HOBBES, Thomas 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 64, 66, 67, 68, 74, 77, 91, 110, 127, 134
HOLMES, Oliver Wendell 138, 139, 140, 141, 169
HOMER 1
HUME, David 3, 111
HUSSERL, Edmund 3, 4

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I

IACOB STUART 50, 52, 53, 57
IHERING, Rudolf von 7, 105, 106, 107, 108, 109, 154
IONESCU, Nac 142

J

JANSENIUS (JANSEN, Cornelius) 36
JASPERS, Karl 2
JEFFERSON, Thomas 4
JELLINEK, Georg 154
JOLOWICZ, H. 115
JUVENAL 31

K

KANT, Immanuel 3, 4, 65, 68, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 102, 114
KELSEN, Hans 119, 121, 148, 159, 168
KIERKEGAARD, Sören 2
KORZYBSKI, Alfred 143

L

LABAND 80
LACTANTIU 33
LEIBNIZ, G.W. 2, 3, 60
LICURG 9
LLEWELLYN, Karl 141, 143
LOCKE, John 50, 52, 57, 58, 59, 72, 74, 77, 117, 131
LORENZO de Medicis 48
LUDOVIC de Bavaria 45
LUTHER, Martin 45, 46

M

MACHIAVELLI, Niccolo 47, 48, 49, 109, 169
MAIMONID 39
MAINE, Henry Sir 100, 134, 137
MAITLAND, Fr.W 100
MANDEVILLE, Bertrand de 111
MARC AURELIU 26, 28, 30, 32
MARCEL, Gabriel 2
MARITAIN, Jacques 44
MARX, Karl 7, 97
MATEI Sfântul 44
MILL, John Stuart 110, 113, 116, 117, 118, 119, 200, 129
MIRABEAU 79
MONICA Sfânta 34
MONTESQUIEU, Ch. L. 61, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,77, 79, 80, 102, 104, 127, 128, 168

N

NAPOLEON 127
NEURATH, Otto 4

BCU - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NEWTON, Isaac sir 3, 76, 110
NICOMAH 18
NIETZSCHE, Friedrich 79

O

OCCAM, William 37, 45, 49, 169
OLIVECRONA, Karl 98, 101, 103, 104, 106, 110, 122, 126, 141, 158, 168, 178
ORIGEN 33
ORTEGAY GASSET, José 2

P

PARMENIDE 9, 14
PASCAL, Blaise 71
PAVEL Sfântul 36
PERELMAN, Chaïme 144
PERICLE 1
PERSAIOS 27
PETRAZYCHI, Leon 134
PHALARIS 25
PINDAR 10, 128
PITAGORA 1, 2, 9, 98
PLAUT 54
PLATON 2, 7, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 32, 33, 37, 40, 47, 49, 70, 75, 80, 98, 128
PLUTARH 25
POMPONAZZI, Pietro 46
POPPER, Karl Raymund 4, 8
PORFIR 37
PORTALIS, Jean 126, 128
POUND, Róscoe 7, 100, 104, 106, 122, 134, 138, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150
PROTAGORAS 9, 10, 13
PTOLEMEU 51
PUCHTA, Georg 100, 102, 108
PUFENDORF, Samuel 7, 57, 60, 64, 65, 168
PYRRHON 26

R

RAMSAY, William 4
RAWLS, John 89, 121
RENOUVIER, Charles 74
RICOEUR, Paul 99
RIPERT, Georges 92, 168, 169, 170, 171, 172, 173
RORTY, Richard 5
ROSCELIN 38
ROSENBLUM, Nancy 112
ROUSSEAU, Jean-Jacques 48, 56, 61, 66, 67, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 89, 90, 124
RUVO, Vincenzo de 86

S

SALEILLES, Raymond 174
SARTRE, Jean-Paul 2
SAVIGNY, Friedrich Carl von 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 140, 168

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SCELLE, Georges 80
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 3, 93
SCHILLER, Friedrich 97
SCWARTZENBERGER, G. 114
SENECA 26, 28, 30, 31
SEVE, R 101, 102, 103, 128
SIMPSON, A.W.B. 142, 144
SMITH, Adam 111
SOCRATE 2, 10, 11, 12, 13, 16, 20, 33, 35, 44
SOLON 1, 2, 9, 13
SPENCER, Herbert 110, 118, 119, 120, 121, 122
SPEUSIP 18
SPINOZA, Benedict Baruch 3, 72, 95
STAMMLER, Rudolf 7, 148, 170, 173, 174, 178
SUAREZ, Francisco 47

T

TACIT 130
TALLEYRAND 115
TERENTIU 143
TERTULIAN 33, 38
THALES 2, 9
THIBAUT, Antoniu 100
THOM, René 123, 124
TOMA D`AQUINO 7, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 56, 66
TOUILLER 127
TRASYMACHOS 10, 49
TUCIDIDE 1

U

ULPIAN 23, 30, 31, 87, 168

V

VASILE din Cezareea 33
VECCHIO, Giorgio del 21, 85, 86, 88, 94, 174
VILLARI, Pasquale 48
WAISMANN, Friedrich 4
WHITE, Morton 137, 138, 139

W

WILHELM de Orania 57
WILLEY, Michel 22, 44
WITTGENSTEIN, Ludwig 4
WOLFF, Christian 60

X

XENOFON 11, 12

Z

ZENON 26, 27, 28, 31

BCU Cluj / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EDITURA ALL BECK
Str. Serg. Nuţu Ion nr. 2, sector 5, Bucureşti
Tel./Fax: (01) - 410.00.70

JURIDICA

REVISTĂ LUNARĂ DE DREPT

TALON DE ABONAMENT

REVISTA UNIVERSULUI JURIDIC

BECK

✂----------

Timpul înseamnă bani. ALL BECK *are grijă de timpul dumneavoastră!*

CODEX

Legislaţia comercială la zi

Editura ALL BECK vă oferă prima ediţie românească actualizabilă!

TALON DE ABONAMENT

companii
contracte
privatizare
investiţii
concurenţă
faliment
impozite
taxe
asigurări
burse

ABONAŢI-VĂ ACUM...
...şi veţi avea lucrarea acasă, în termen de 3 zile!
O dată la două luni, primiţi TOATE modificările legislative din domeniu!

BECK

Editura suportă costurile de transport şi toate comisioanele aferente!
Beneficiaţi de drept de retur timp de 30 de zile!

Editura ALL BECK
Str. Serg. Nuţu Ion nr. 2, sector 5, Bucureşti
Tel./Fax: (01) - 410.00.70

JURIDICA

REVISTĂ LUNARĂ DE DREPT

Cod talon: J 973-655-080-X

NU SE TIMBREAZĂ
CORESPONDENȚĂ RĂSPUNS
C.R.
SE TAXEAZĂ LA DESTINAȚIE

DESTINATAR

EDITURA ALL BECK
Bucureşti
O.P. 66,
C.P. 104

EXPEDITOR

Nume: _____ Prenume: _____
Firma: _____ Cod fiscal: _____
Adresă: _____
_____
Domeniu de activitate / Ocupaţie: _____
Tel.: _____ Fax.: _____ E mail: _____

Doresc să mă abonez începând cu numărul ..... / anul ..... al revistei *Juridica*.

Am achitat cu ☐ ordin de plată / ☐ mandat poştal nr. ...../ din data .....
suma de ..... lei, în contul nr. 814677 / FINANSBANK - SMB
sau în contul nr. 506910306075 / Trezoreria sect. 6 Bucureşti, pentru:

NR. DE ABONAMENTE:	PREŢ ÎNTREG		PREŢ REDUS
☐ 1 an	~~888.000~~ lei	-12%	780.000 lei
☐ 6 luni	~~444.000~~ lei	- 5%	420.000 lei
☐ 3 luni	~~222.000~~ lei	- 2%	216.000 lei

Preţul unui exemplar al revistei *JURIDICA* este de 74.000 lei. Preţuri valabile până la data de 31.03.2001.

Comenzile de abonamente se primesc prin poştă sau prin fax. La expedierea talonului prin poştă, vă rugăm să verificaţi telefonic, la editură, înregistrarea comenzii!

✂----------

CODEX

Cod talon: LCZ 973-655-080-X

NU SE TIMBREAZĂ
CORESPONDENȚĂ RĂSPUNS
C.R.
SE TAXEAZĂ LA DESTINAȚIE

DESTINATAR

EDITURA ALL BECK
Bucureşti
O.P. 66,
C.P. 104

Legislaţia comercială la zi (L = lucrarea iniţială; A = actualizări)

EXPEDITOR

Nume: _____ Prenume: _____
Firma: _____ Cod fiscal: _____
Adresă: _____
_____
Domeniu de activitate / Ocupaţie: _____
Tel.: _____ Fax.: _____ E mail: _____
Proveniența talonului: _____
Data expedierii talonului: _____

NR. DE ABONAMENTE:	PREŢ ÎNTREG		PREŢ REDUS
☐ 18 luni (L+9A)	~~2.470.000~~ lei	-15%	2.099.500 lei
☐ 12 luni (L+6A)	~~1.930.000~~ lei	- 5%	1.833.500 lei
☐ 6 luni (L+3A)	1.390.000 lei	–	–

MODALITĂŢI DE PLATĂ
☐ în avans, în contul nr. 814677 / FINANSBANK. - S.M.B. sau în contul nr. 506910306075 / Trezoreria sect. 6 Bucureşti cu ordin de plată nr. _____ din _____
☐ la primirea lucrării, cu mandat poştal sau numerar în baza unei chitanţe.

Preţurile sunt valabile până la data de 31 martie 2001!

Comenzile de abonamente se primesc prin poştă sau prin fax. La expedierea talonului prin poştă, vă rugăm să verificaţi telefonic, la editură, înregistrarea comenzii!

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ştefan Georgescu este licenţiat al Universităţii din Bucureşti, în anul 1953, şi doctor din anul 1963. A parcurs toate treptele ierarhiei universitare asistent, lector, conferenţiar, profesor, fiind titularul cursurilor de Epistemologie şi de Filosofie - din 1990 de Filosofia Dreptului - la Facultatea de Filosofie şi, respectiv, la Facultatea de Drept, ale aceleiaşi universităţi. A îndeplinit succesiv şi funcţiile de prodecan al Facultăţii de Drept (1962-1965), prorector al Universităţii Bucureşti (1965-1970) şi decan al Facultăţii de Filosofie (1972 -1976). Din 1997 este profesor al Universităţii Nicolae Titulescu.
Laureat al premiului Simion Bărnuţiu decernat de Academia Română în 1983 pentru *Tratatul de teoria cunoaşterii ştiinţifice,* publicat la Editura Academiei, în 1982.

Filosofia dreptului. O istorie a ideilor din ultimii 2500 de ani reprezintă o lucrare destinată, în principal, studenţilor dar cu certitudine utilă oricărui jurist, teoretician sau practician. Cum filosofia, inclusiv filosofia dreptului, s-a prezentat totdeauna sub forma unei mulţimi de concepţii în controversă, autorul a optat pentru abordarea istorică a acestora, aspirând să realizeze o pe cât posibil mai succintă şi mai densă istorie a ideilor în acest domeniu. Sunt, astfel, înfăţişate şi evaluate principalele doctrine de filosofie juridică, de la apariţia lor în gândirea europeană în cadrul concepţiei sofiştilor, în secolul al V-lea î.Ch., până la normativismul şi neonaturalismul evocat în sec. al XX-lea.
Lucrarea îşi propune să informeze cu acurateţe şi cu obiectivitate asupra celor mai importante idei şi concepţii filosofico-juridice. Şi chiar dacă rezultatul nu va fi construirea de către cititor a unei filosofii juridice proprii, autorul va rămâne ca în cunoscuta fabulă raţionalistă mulţumit: "*dacă n-am găsit comoara, săpând pentru a o găsi, am fertilizat considerabil via*".

ISBN 973-655-080-X
9 789736 550805

J

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY